B 245/3

PLATONS

B 245
3

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

K. B. GYMNAS. BIBLIOTHEK
BAMBERG

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND.

BERLIN 1805

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

PLATONS
WERKE.

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND.

G O R G I A S.

Einleitung.

Wie alle bisher vorgelegten grösseren Gespräche des Platon, so ist auch dieses in Absicht auf seine Hauptbedeutung fast überall missverstanden worden. Denn auch das ist, beim Platon zumal, für ein gänzliches Missverstehen zu rechnen, wenn etwas nur halb verstanden wird, weil wo die Verbindung der Theile unter einander und ihr Verhältniss zum Ganzen verfehlt wird, auch jede richtige Einsicht in das Einzelne, und jedes gründliche Verstehen unmöglich wird. Wie nun im Phädros die Meisten die Rhetorik zu sehr übersahen, und deshalb die Bedeutung des Ganzen schwerlich zu ahnden vermochten: so haben sie hier, gleichfalls von einer zweiten unstreitig späteren Ueberschrift des Gesprächs „oder von der Redekunst" verführt, allzuviel Gewicht auf die Rhetorik gelegt, und alles übrige nur für Abschweifungen und gelegentliche Erörterungen gehalten. Andere wiederum haben auf anderes Einzelne gesehen, etwa auf die vom Kallikles vorgetragene Lehre vom Recht des Stärkeren und des Sokrates Widerlegung derselben; oder auf das zu Herabsezung der Poesie beigebrachte, und haben so den klugen Gedanken zusammengefolgert, es enthalte der Gorgias die ersten Grundzüge von demjenigen, was, ich weiss nicht ob

sie meinen früher oder später, in den Büchern vom Staate ausführlicher abgehandelt worden. Ein Gedanke welcher, eben weil er klüger ist, als er weiſs, gar nichts bestimmtes aussagt von der besondern Beschaffenheit des Werkes. Denn welches irgend bedeutende des Platon enthielte wol nicht, richtig verstanden, solche Grundzüge? Soviel aber ist ohne weitere Ausführung klar, daſs bei jeder von diesen Ansichten der so besonders herausgehobene Theil des Ganzen nur in gar loser Verbindung mit den übrigen erscheint, und daſs vornemlich die Untersuchung über die Natur der Lust, wenn man das Ganze so betrachtet, fast nur als ein müſsiges wunderlich angesetztes Beiwerk kann angesehen werden. Allein derjenige muſs den Platon wenig kennen, der nicht soviel gleich herausfindet, daſs wo dergleichen etwas vorkommt, und zwar so tief eingehend, dies gewiſs unter allem verhandelten das wichtigste und der Punkt sein muſs, von welchem aus auch alles übrige in seinem wahren Zusammenhange kann verstanden, und eben darum auch die innere Einheit des Ganzen gefunden werden. Und auf diese Weise angesehen erscheint eben der Gorgias als dasjenige Werk, welches an die Spize des zweiten Theils der platonischen Schriften muſs gestellt werden, von welchem in der allgemeinen Einleitung behauptet wurde, daſs die dahin gehörigen Dialogen, in der Mitte stehend zwischen den elementarischen und den constructiven, im Allgemeinen nicht mehr so wie jene von der Methode der Philosophie handelten, sondern von ihrem Object, um es vollständig aufzufassen, und richtig zu unterscheiden; doch aber die beiden realen Wissenschaften Physik und Ethik auch nicht so wie diese darzustellen, sondern

nur vorbereitend und fortschreitend zu bestimmen suchten; und daſs sie sich durch eine weniger als im ersten Theile gleichförmige, aber besonders künstliche und fast schwere Construction, sowol einzeln als in ihrem Zusammenhange unter einander betrachtet auszeichneten. Diese Ansicht also sei nun hier einleitend in eben diesen zweiten Theil der gesammten platonischen Werke nochmals ausdrücklich aufgestellt. Wird sie nun auf das vorliegende Gespräch unmittelbar angewendet, und seine Stellung ihr gemäſs gerechtfertiget: so ist damit zugleich auch alles gesagt, was zum Verständniſs desselben vorläufig kann beigebracht werden.

Der Anschauung des Wahren und Seienden, welches eben deshalb das Ewige und Unveränderliche ist, mit der wie wir gesehen haben alle Darstellung der platonischen Philosophie anfing, steht gegenüber die eben so allgemeine und für das gemeine Denken und Sein auch ursprüngliche des Werdenden, ewig Flieſsenden und Veränderlichen, unter welcher doch zugleich alles Thun und Denken, wie es in der Wirklichkeit kann ergriffen werden, befangen bleibt. Daher denn die höchste und allgemeine Aufgabe der Wissenschaft keine andere ist, als daſs jenes Seiende, in diesem Werdenden ergriffen, als das Wahre und Gute dargestellt, und so der scheinbare Gegensaz zwischen jenen Anschauungen, indem er recht zum Bewuſstsein gebracht wird, zugleich aufgelöst werde. Diese Vereieinigung aber zerfällt immer in zwei Momente, auf deren verschiedener Beziehung auf einander die Verschiedenheit der Methode beruht. Von der Anschauung des Seienden ausgehend in der Darstellung bis zum Aufzeigen des Scheins fortzuschreiten, und so erst mit der Lösung des Ge-

gensazes zugleich dessen Bewuſstsein aufzuregen und zu erklären, das ist die in Beziehung auf die Wissenschaft unmittelbare Verfahrungsart. Von dem Bewuſstsein des Gegensazes aber als einem Gegebenen ausgehend zu jener Anschauung als dem Auflösungsmittel desselben fortzuschreiten, und eben durch die Nothwendigkeit eines solchen Mittels auf sie hinzuleiten, das ist die Weise, welche wir die mittelbare genannt haben, und welche aus vielerlei Ursachen dem der ethisch angefangen hat vornemlich geziemend, vom Platon in die Mitte ist gestellt worden, als das wahre Bindungs- und Bildungsmittel von der ursprünglichen Anschauung, mit welcher er elementarisch anhebt, zu der constructiven Darstellung, mit welcher er systematisch endiget. Wie sich nun in diesem Gegensaz für die Physik das Wahre und der Schein oder die Wahrnehmung gegen einander verhalten, so für die Ethik das Gute und die Lust oder die Empfindung. Daher wird dann der Hauptgegenstand für den zweiten Theil der platonischen Werke und ihre gemeinschaftliche Aufgabe, um es in einem Worte zusammen zu fassen, die sein, zu zeigen, daſs Wissenschaft und Kunst nicht könne ausgefunden sein, sondern nur ein trügerischer Schein von beiden obwalten müsse, überall wo noch jene beiden, das Wahre mit der Wahrnehmung, und das Gute mit der Lust verwechselt werden. Und an der Lösung dieser Aufgabe wird natürlich auf einem zwiefachen Wege gearbeitet, indem, ohne jedoch beides in verschiedenen Schriften gänzlich zu trennen, theils das bisher für Wissenschaft und Kunst gehaltene in seinem Unwerth aufgedeckt wird, theils Versuche gemacht werden, eben vom Erkennen jenes Gegensazes aus das

Wesen der Wissenschaft und Kunst und ihre Grundzüge richtig darzustellen. Der Gorgias nun steht deshalb an der Spize dieses Theils, weil er vorbereitend mehr bei jenem stehen bleibt als auf dieses sich einläfst, und ganz von der ethischen Seite ausgehend die hier stattfindende Verwirrung bei beiden Enden auffafst, bei der innersten Gesinnung, als der Wurzel, und bei der zu Tage ausgehenden Anmafsung, als den Früchten. Dagegen die andern Gespräche sämmtlich theils weiter zurückgehn in der Betrachtung des scheinbar wissenschaftlichen, theils weiter vorwärts in der Idee der wahren Wissenschaft, theils auch andere spätere Folgerungen enthalten, aus dem, was hier zuerst vorbereitet wird.

Wie wir nun von von hier aus einen natürlichen Zusammenhang erblikken zwischen den beiden Hauptsäzen, welche den Unterrednern des Sokrates in diesem Gespräche erwiesen werden, dafs sie nemlich nur fälschlich sich anmaafsten an ihrer Redekunst eine Kunst zu besizen, und dafs sie in tiefem Irrthum befangen wären bei ihrer Verwechselung des Guten mit dem Angenehmen: so erklärt sich eben auch hieraus die besondere Art, wie jedes erwiesen wird, und die Anordnung des Ganzen. Denn wo vom Guten die Rede ist, und das ethische Bestreben das herrschende, da mufs auch, wenn anders Einheit im Ganzen vorhanden sein soll, das Wahre mehr in Beziehung auf die Kunst betrachtet werden, als auf die Wissenschaft. Von der Kunst aber ist hier auch ganz im Allgemeinen die Rede, indem das Gespräch alles umfafst, von ihrem gröfsten Gegenstande dem Staat bis auf den kleinsten, die Verschönerung des sinnlichen Lebens; nur nach seiner Gewohnheit

braucht Platon am liebsten das Gröſste als Schema und Darstellung des Allgemeinen, und das kleinere wiederum als Beispiel und Erläuterung für das Gröſsere, damit sich niemand in dem Object des lezteren, das doch auch immer nur ein Einzelnes bleibt, wider seine Absicht verliere. Die Rhetorik nemlich wird hier, wol zu merken, für die gesammte scheinbare Politik, aber auch nur für sie gebraucht, und deshalb vorzüglich der Eingang des Protagoras, man möchte sagen fast wörtlich, hier wieder aufgenommen, um durch die veränderte Wendung desto sicherer aufmerksam zu machen auf diese näher bestimmende Abweichung von dem früheren Gebrauch des Wortes dort und im Phädros, und auf die auch hier noch mehr angedeutete als ausgeführte und in Ordnung gebrachte Absonderung der Sophistik von der Rhetorik, so daſs leztere von der Kunstseite der Scheinwissenschaft alles dasjenige enthalten soll, was sich auf das gröſste Objekt aller Kunst, den Staat, bezieht, die Sophistik aber, wie anderwärts weiter ausgeführt wird, das scheinbare Verkehr mit den Principien selbst enthält. Denn wenn Sokrates auch die Rhetorik nur mit der Rechtspflege, die Sophistik hingegen mit der Gesezgebung vergleicht: so ist doch unstreitig der eigentliche Sinn dieser, daſs die Sophistik das Erkennen der lezten Gründe nachahmen soll, aus denen allerdings das ursprüngliche Gestalten unmittelbar hervorgeht, die Rhetorik aber deren Anwendung auf ein Gegebenes. Grade dieselbe Bewandniſs hat es auch nach der alten Idee mit der Gymnastik, an welcher die vollendete Anschauung des menschlichen Körpers mit den Principien seiner Erhaltung und Darstellung eins und dasselbe ist, dagegen die Rhetorik wie

im gewöhnlichen Sinne auch die Politik immer nur Heilkunde bleibt, und auf ein schon vorhandenes Fehlerhaftes jene Grundsäze anwendet. Hiebei nun, das bloſs Scheinbare der Redekunst aufzudekken, hat es Sokrates mit den Künstlern selbst zu thun, dem Gorgias und Polos. Die Verwechselung des Angenehmen mit dem Guten wird dagegen am Kallikles gezeigt, den eben die gleiche Gesinnung zu ihrem Schüler gemacht hatte, und sodann in dem lezten Abschnitt, worin Sokrates Alles wiederholt, beides als in Einem Uebel gegründet und auf ein Bedürfniſs hinweisend dargestellt. Doch findet sich, wie es dem Platon im Ganzen natürlich ist, auch im Einzelnen keine strenge Trennung in den verschiedenen Abschnitten.

In dem ersten nun zeigt Sokrates dem Polos, welchem Platon, wir wissen nicht ob mit groſsem Recht, schon einen beschränkteren Zwek seiner Belehrungen beilegt, als ginge er nur auf geschikte Leitung des bürgerlichen Lebens, nicht irgend auf ein Lehren der Tugend aus, diesem zeigt Sokrates aus seiner und der andern Rhetoren Handlungsweise selbst, daſs Recht und Unrecht, welches er doch als die Gegenstände seiner Kunst anerkennen muſs, keinesweges auch nur als ein gewuſstes in ihr enthalten wäre oder durch sie gegeben würde. Dem Polos aber werden das Wesen und die Verhältnisse der Scheinkunst noch näher aufgedeckt, und ihm an sich selbst gezeigt, daſs in dem Begriffe des Schönen, den er doch nicht als leer von sich weisen will, sondern ihm eine eigne Sphäre zugesteht, daſs Unrechtthun ärger erscheine als das Unrechtleiden, welches mittelbar auf eine Unterscheidung des Guten und Angenehmen hinführt. Auch hier liegt die Vergleichung mit dem Protagoras

nahe, um zu sehn, welchen Gebrauch Platon bei seinen indirekten Untersuchungen von dem Begriff des Schönen macht, indem er ihn nemlich bloſs formell aufstellt, und sich ihn zugeben läſst als einen eigenen, und dann dialektisch sein Verhalten zu den andern gleichartigen, über die man auch materiell übereingekommen, auseinandersezt. Im Protagoras nun war von der scheinbaren Voraussezung der Einerleiheit des Guten und Angenehmen ausgegangen, und es blieb also kein anderes Unterscheidungsmittel übrig, als die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit des Angenehmen und Unangenehmen in der Zeit, welche gar keines sein kann, wie dies im Protagoras selbst und in dem ihm angehörigen Gesprächen so vielseitig ausgeführt wird. In dem Gespräch mit dem Polos wird die Einerleiheit des Guten und Angenehmen unentschiedener gelassen, und nur stärker der Unterschied zwischen dem Angenehmen und Nüzlichen vorausgesezt, ohne bestimmt anzunehmen, was ja eben in den früheren Gesprächen schon widerlegt war, daſs er nur in der Zeit läge. Woraus denn, sobald der Unterschied zwischen dem Guten und Angenehmen ausgemittelt ist, sich von selbst ergiebt, daſs der Begriff des Nüzlichen unmittelbar mit dem Guten zusammenhängt.

In der Unterredung mit dem Kallikles geht Sokrates zunächst vornemlich darauf aus, das Bewuſstsein jenes Gegensazes von innen heraus zu erwekken, und ihn zu dem Bekenntniſs zu nöthigen, daſs die Behauptung, Alles Gute sei im Angenehmen erschöpft, keine Haltung im innern Bewuſstsein habe, sondern dieses nöthige noch ein anderes Gute auſser dem Angenehmen zu sezen. Und leicht mögen die Ver-

suche, die Sokrates zu diesem Ende mit dem Kallikles anstellt, und die noch wegen der ersten bestimmten Einmischung italischer Weisheit besonders merkwürdig sind, auch an sich das kunstreichste in diesem Werke sein. Mitgerechnet nemlich die Art, wie sie fehlschlagen, und die eben so wohlberechnete als durch die ganze Schilderung des Kallikles schön herbeigeführte Nothwendigkeit dieses Fehlschlagens, und wie dadurch Sokrates, ohne das was er am liebsten gewollt hätte, die Aufregung des Gefühls, vernachläſsigt zu haben, den Vorwurf, daſs er sich nachgiebige Gegner schaffe, von sich ablehnt, und zu seiner eigentlichen philosophischen Technik der Dialektik zurückkehrend die wichtigste Darstellung von der wahren Natur der Lust herbeiführt, wie sie als etwas durchaus flieſsendes nur im Uebergange von einem Werden zum andern entstehendes aufgefaſst wird.

Auf diese folgt dann, sobald Kallikles einen Unterschied zwischen dem Angenehmen und Guten, wenn auch nur ganz im Allgemeinen eingeräumt hat, der dritte die beiden vorigen verbindende und zusammenfassende Abschnitt, in welchem Sokrates nun der ethischen und vorbereitenden Natur des Werkes gemäſs mit einer auf die Gesinnung sich gründenden und sie mythisch aussprechenden Entwikkelung endiget. Will man auch diesen Mythos, was theilweise sehr nahe liegt, mit dem im Phädros, in wiefern ja dieser als Grundmythos ist angerühmt worden, vergleichen: so ist zu bedenken, daſs zum Willen und zur Kunst hier die Zukunft sich gerade so verhält, wie dort die Vergangenheit zur Wissenschaft und zur Erkenntniſs, und daſs in jenem wie in diesem die Zeit nur Bild ist, das

Wesentliche aber die Betrachtung des Geistes, entblöfst von der Persönlichkeit. Wie denn auch Platon auf das mythische um so weniger will einen solchen Werth legen, dafs es historisch genommen werden sollte, da er es an die Volksmythologie anschliefst. So fehlt auch die Liebe nicht im Gorgias, sondern ist hier eben so sehr das leitende Princip der Staatskunst wie im Phädros der Bildung der Individuen; nur ist sie, wie wenigstens wir voraussezen müssen, im Vertrauen auf die im Lysis verhandelten Untersuchungen bereits aus dem mythischen herausgetreten.

Doch einzelnen Vergleichungen dieser Art dürfen wir nicht folgen; nur leitet das Vergleichen mit dem früheren überhaupt uns auf das zweite noch auszuführende, wie nemlich auch in Beziehung auf das Merkmal der Form Gorgias nicht nur dem zweiten Theil angehört, sondern auch die erste Stelle in demselben einnimmt. Nemlich in der Hauptsache, in der Art wie das Einzelne, die Rhetorik als Beispiel des leeren Scheins in der Kunst mit dem allgemeineren Zwekke der ganzen Darstellung, dem Bestreben, den Gegensaz zwischen dem Ewigen und Fliefsenden auf der praktischen Seite aufzusuchen, zusammenhängt, hierin trägt der Gorgias bei aller anscheinenden Aehnlichkeit mit dem Phädros dennoch ganz den Charakter des zweiten Theils. Denn dort wo nur vom Philosophiren als Gesinnung und von der Erkenntnifs als innerer Anschauung die Rede war, konnte auch nur die Methode als Aeufseres zur Erläuterung dienen. Nun aber durch den Parmenides vorbereitet mehr von der Realität der Erkenntnifs und von ihren Objecten soll gehandelt werden, wird auch statt der bloſsen Methode die Kunst als ein

Gebildetes und der Zusammenhang der Künste als Aeufseres hingestellt, und die Untersuchung mehr darauf geleitet, ob ihnen ein Objekt und was für eins zukomme. Ja wenn man sich die blofse Structur denken will, läfst sich ein bestimmter Uebergang aufzeigen vom Phädros durch den Protagoras zum Gorgias und von diesem zum Euthydemos und Sophistes, wo am stärksten die Schilderung des Negativen hervortritt. Und eben so zieht sich durch alle diese Gespräche immer wachsend und nur als indirekter Gegenstand behandelt der Keim des Positiven hindurch, die Andeutung der wahren Wissenschaft und Kunst und ihres Objektes, bis dieses zuletzt die Verbindung mit dem Negativen verläfst und allein hervortritt, womit zugleich die ganze indirekte Behandlung in die entgegengesezte übergeht. So zeigt sich Gorgias offenbar dieser Reihe angehörig, aber auch eben so deutlich als das erste Glied derselben, theils wegen der bereits erwähnten Aehnlichkeit mit der früheren Bildung, theils weil die zulezt erwähnte Verknüpfung des negativen Gegenstandes mit dem positiven bei weitem nicht so kunstreich ist und verschlungen als in den folgenden Gesprächen, namentlich dem Euthydemos und Sophistes. Ferner sind die Vertheilung der Untersuchung unter Mehrere, und das scheinbare öftere Zurükkehren zum Anfang, Formen, die in der Folge häufiger und sehr im Grofsen vorkommen, und wozu der Lysis und die kleinen zum Protagoras gehörigen Gespräche nur schwache Annäherungen abgeben.

Hiezu kommt noch, um dem Gorgias seinen Ort zu bestimmen, die kunstreiche Art, wie fast alle früheren Gespräche darin wieder aufgenommen, und theils einzelnes daraus, theils ihr

eigentliches Resultat bald mehr bald minder deutlich eingeflochten werden, und dagegen die ganz unabsichtliche, dem Kenner aber nicht zu verfehlende, wie zu den folgenden dieser Reihe hier schon die Keime eingewikkelt liegen. Jenes ist in Absicht auf den Phädros und Protagoras schon berührt worden; es liefse sich aber auch dies noch viel weiter verfolgen, und mehrere Beziehungen im Einzelnen entdekken. So könnte aus dem Phädros dem Platon sehr leicht von andern Sokratikern vornemlich der Vorwurf gemacht worden sein, dafs er doch die auch auf Täuschung ausgehende Rhetorik, deren Methode er dort nur verbessern zu wollen scheint, für etwas wolle gelten lassen, das sich Jemand zum Zweck machen dürfe. Daher denn hier die Darstellung ihres nach sittlichen Principien einzig möglichen Gebrauchs und des nothwendigen Zusammenhanges der Methode mit der Gesinnung so scharf accentuirt erscheint und so vielseitig wiederholt wird, um zu zeigen wie unmöglich es sei von seinen Grundsäzen aus auf eine andere als die hier aufgestellte Ansicht über diesen Gegenstand zu kommen. Und im Protagoras konnte man leicht die Darstellung sophistischer Selbstgenügsamkeit überladen finden, und zu leichtes Spiel, wenn der Dialogenschreiber seinem Gegner solche Lächerlichkeiten und Unfähigkeiten anbildet, Daher nun hier Gorgias, wo er sich im gleichen Falle befindet mit Protagoras, in Absicht auf die Wendung des Gespräches sich weit zahmer und milder beweist, und weniger Gelächter auf sich zieht. Wogegen aber Platon am Polos wenigstens aufs neue zeigt, dafs allerdings rhetorische undialektische Sophisten unvermögend sind, in der Kunst das Gespräch zu leiten, deren sich sein Sokrates rühmt,

etwas

etwas zu leisten; ein ernstes Spiel mit der Methode, welches allerdings gewissermaſsen ein Nachklang aus der ersten Reihe ist, offenbar aber doch hier in einem weit untergeordnetern Verhältniſs steht, als ähnliches im Protagoras. So wird ferner aus dem Lysis nicht nur der Begriff des weder gut noch bösen als bekannt aufgenommen; sondern auch was in jenem kleineren Gespräch vorkommt von der Liebe, die doch beherrscht, einschränkt und zügelt, bekommt hier, wie was im Phädros von der Natur der Liebe überhaupt gesagt war, seine erweiterte Anwendung über das Persönliche hinaus, auch auf die gröſseren bürgerlichen Verhältnisse, indem mit fast buchstäblicher Rükweisung auf den Lysis Liebe zum Volk und Liebe zum Knaben als gleichmäſsig gesezt wird. Wodurch sich nun auch erst deutlich bewährt, daſs mit Recht im Phädros auf die freilich nicht für Jedermann klar genug vorgetragene Lehre von der Nothwendigkeit eines gleichen Ideals oder Charakters zur Liebe ein eigner Werth gelegt wurde. Hiemit ist noch in Verbindung zu sezen jene gegen alles leere Streiten und Belehrenwollen sich auflehnende Ansicht des Platon, daſs doch diejenigen, welche sittlich entgegengesezten Grundsäzen folgen, keine Berathschlagung mit einander gemein haben können, eine Ansicht, welche schon im Kriton wörtlich ausgesprochen, hier aber an der ersten Verhandlung des Sokrates mit dem Kallikles anschaulich dargestellt ist, und welche eben auch für den zweiten Theil der Platonischen Werke von dieser Seite her die Vertheidigung der indirekten dialektischen Methode enthält. Ferner läſst Platon in unserm Gespräch den Sokrates ausdrüklich anerkennen, was im Laches vorgetragen wor-

den, dafs Tapferkeit nicht könne ohne Erkenntnifs gedacht werden, sei allerdings seine Meinung, und eben so bestätigt sich hier, was in der Einleitung zum Charmides als das Ergebnifs dieses Gesprächs in Absicht auf die Besonnenheit angegeben worden, dafs nemlich Sokrates in die Erklärung einstimme, sie sei die Tugend, sofern sie als Gesundheit der Seele anzusehen ist. Ja selbst für den kleinern Hippias könnte, wer ihrer bedürfte, aus dem Gorgias eine Bestätigung hernehmen. Denn die am Ende des ersten Abschnitts aufgestellte Voraussezung, der Gerechte wolle immer gerecht handeln, scheint sich weniger auf den allgemeinen Saz zu beziehen, dafs Jeder immer das Gute will, als darauf, was unstreitig aus der skeptischen Behandlung dieses Begriffs in jenem Gespräch soll gefolgert werden, dafs nemlich das Wollen zum Wesen derselben eben so nothwendig gehört als das Wissen, und beides Eins und dasselbe seyn mufs. So auch kommt die Frömmigkeit ganz so hier vor, wie sie im Euthyphron ist bestimmt worden, als Gerechtigkeit gegen die Götter. Alles dieses sind, wenn auch nicht gleich wörtliche, doch fast gleich sichere und entscheidende Zurükbeziehungen; und wer sie vergleichend betrachtet, dem wird es wol nicht einfallen, etwa die Ordnung umzukehren, und jene Gespräche für weitere Ausführungen dessen zu halten, was hier gleichsam vorläufig angedeutet worden.

Eben so deutlich nun zeigen sich die Spuren der Ahndung oder Vorbereitung auf die mehresten folgenden Gespräche der zweiten Periode, theils in der Anlage des Ganzen, theils an einzelnen Stellen. Die Art nemlich, wie nach aufgestelltem wesentlichem Unterschiede

zwischen dem Guten und Angenehmen doch wieder von einer Verbindung beider die Rede ist, weiset hin auf eine noch nicht gelöste Aufgabe, welche in den Gegenstand des Philebos, des lezten Gespräches dieser Reihe, verflochten ist. Die Art, wie das Wesen der Scheinkunst aufgefaſst, und ihr Gebiet nach den Regeln der Dialektik getheilt wird, ist die erste Ahndung dessen, was wir im Sophistes und Staatsmann so kunstvoll und im Groſsen ausgeführt finden. Das Dringen auf Absonderung und Entkleidung des Geistes von der Persönlichkeit, und die Art, sie mythisch darzustellen, ist gleichsam Weissagung des Phädon. So daſs man hieraus sogar bestimmen kann, was in dieser zweiten Periode unmittelbar von dem Punkt ausgegangen ist, den wir als den Mittelpunkt des Gorgias angegeben haben, und was dagegen entweder zu einer zweiten Formation so zu sagen gehört, oder auf den auch bereits angedeuteten gegenüberstehenden Punkt muſs bezogen werden. Nemlich nicht sowol was für Gespräche, sondern nur von welchen Gesprächen die Hauptmomente denn eben in dieser Verknüpfung beider Gesichtspunkte des theoretischen und praktischen, ohne sie doch mit gänzlicher Aufhebung des Gegensazes durchaus zu vereinigen, besteht die noch kunstvollere Form der folgenden Gespräche.

Daher kann auch der Gorgias genau genommen nur als die Hälfte von dem Anfang dieses zweiten Theils angesehen werden, und macht nur erst mit dem Theätetos zusammengenommen den ganzen Anfang aus, indem dieser eben so den Gegensaz zwischen dem Seienden und der Vorstellung behandelt, wie Gorgias den zwischen dem Guten und der Empfindung. Daher

kann auch bei dem gänzlichen Mangel irgend bestimmter Angaben über die Zeit der Abfassung, und da die Idee zu beiden Werken fast gleichzeitig entstehen mufste, auch beide von ziemlich langem Athem sind, das frühere Erscheinen des Gorgias vor dem Theätetos nicht geradezu festgesezt werden. Vielmehr läfst es sich nur mittelbar aus allerlei Einzelheiten folgern, und es sind eben diese vielfachen Beziehungen auf das Vergangene und Künftige, der Charakter eines allgemeinen Vorspiels, dafs ich mich so ausdrükke, und die Analogie, dafs jeder neue Ansaz des Platon ursprünglich mit dem ethischen anhebt, was das Voranstellen des Gorgias gegen mancherlei mögliche einzelne Einwendungen rechtfertigt.

Wer jene Spuren und Beziehungen aufgefafst hat, und mit der Art bekannt geworden ist, wie Platon dergleichen zu bezeichnen pflegt, der findet gewifs selbst noch mehrere andere in das Einzelne dieses Gespräches häufig verwebt. Für die Uebrigen sei es vergönnt, auf Einiges hievon aufmerksam zu machen. An dasjenige zum Beispiel, was sich in Beziehung auf den Phädros und Protagoras uns vorher als apologetisch zeigte, schliefst sich auch mehreres an, was wir nur als Berüksichtigung einzelner gegen die bisherigen Platonischen Schriften gemachter Ausstellungen verstehen können. Was jedoch hierüber zu sagen wäre, mufs immer in den Grenzen der Muthmafsung stehen bleiben, und das Beste wird also sein, nur an Ort und Stelle leise Andeutungen darüber zu geben. Vieles Andere steht in einer so genauen Verbindung mit der Vertheidigung des Sokrates, dafs man sagen könnte, es sei alles Wesentliche von dort hier wiederholt, und über die unmittelbare per-

sönliche Beziehung erhaben dargestellt. Es scheint aber fast, als habe die Apologie des Sokrates, indem sie so in eine Apologie der sokratischen Gesinnung und Lebensweise überhaupt verwandelt worden, die persönliche Beziehung nicht sowol verloren, als vielmehr nur verändert, und sei eine Apologie des Platon geworden. Am wenigsten möchten wir wohl mit einem Andern dieser Wiederholung wegen glauben, der Gorgias müsse bald nach dem Tode des Sokrates geschrieben sein, weil Platon wol nicht späterhin den Athenern noch einmal die längst bereute Geschichte so ausführlich würde vorgeworfen haben. Denn wenn man bedenkt, daſs dies natürlich auch den Phädon gilt: so erhalten wir diese Wiederholungen in kurze Zeit bis zum Ekel zusammengedrängt ganz gegen den Reichthum der Platonischen Composition, ohne irgend einen Zwek und ohne irgend ein Zeichen, daſs Schmerz oder Zorn ihn dazu getrieben, wovon sich je keine Spur irgendwo zeigt. Dagegen läſst sich die angedeutete Absicht gar wol denken in etwas späterer Zeit. Nemlich wie in der Vertheidigung, Sokrates seine Ungunst selbst darstellt, als begonnen mit den Verläumdungen des Aristophanes und ähnlichen falschen Gerüchten von seinen Bestrebungen: so erfuhr etwas ähnliches auch Platon zeitig genug. Man erinnere sich nur, wie in den Ekklesiazusen des Aristophanes, deren Darstellung man gewöhnlich schon in die sieben und neunzigste Olympiade sezt, die politischen Ansichten und neuen Lehren des Platon durchgenommen wurden: so wird man leicht begreifen, wie dem Platon ein ähnlicher Erfolg wol kann geahnet haben. Daher

denn, um gründlich seine beharrliche Zurükgezogenheit von der Verwaltung eines seiner Meinung nach verderbten Staates, und sein nachtheiliges Urtheil über die Formen desselben zu rechtfertigen, und die Nothwendigkeit zu zeigen, daſs man frei müsse über die Staatskunst philosophiren dürfen, daher jene sehr starken Alles im Protagoras überbietenden Ausdrükke gegen die berühmtesten Athenischen Staatsmänner von ehedem, mit leiser Schonung der lebenden, als wären sie minder schuldig; daher die Art, wie er sich vom Kallikles den Vorwurf machen läſst, er lakonisire, um zu zeigen, was man so nenne, gehe aus der einfachsten täglichen Erfahrung ganz von selbst hervor. Ja auch was er über die Poesie sagt, mag seiner näheren Bestimmung nach hieher gehören. Manches von dem natürlichen Haſs und Neide schlechter Gewalthaber gegen die Weiseren scheint gerade so ausgeführt, um leise rechtfertigend und berichtigend zu berühren, was dem Platon bei seinem ersten Aufenthalt in Sikelien mit dem älteren Dionysios begegnete. Und dies wiederum bringt fast auf die Vermuthung, daſs auch das Beispiel des Archelaos, wenn nicht etwa auch dieser schon so früh Sokratiker um sich hatte und gleichmäſsig mit ihnen verfuhr, derselben Beziehung wegen gewählt worden, um recht stark anzudeuten, wie unmöglich es sei, daſs Platon, was man vielleicht schon damals meinte, die Freundschaft eines ungerechten und gewaltthätigen Alleinherrschers sollte gesucht haben. Dies sind aber auch die einzigen allerdings leisen Spuren von der Zeit, wo das Gespräch verfaſst worden, welchen man freilich wenig

trauen dürfte, wenn sie nicht so schön zusammenträfen mit der Stelle, welche ihm zwischen und nach anderen angewiesen werden muſste, deren Zeit sich sicherer bestimmen läſst. Es würde dem gemäſs zu sezen sein als das erste oder zweite nach Platons Rükkunft von seiner ersten Reise, nicht eher jedoch als bis seine Schule fest genug gegründet und weit genug ausgebreitet war, um den Aristophanes zu einer komischen Darstellung zu reizen. Denn wenn nicht alle Nachrichten von dieser Reise falsch sind, so kann er sich vor derselben kaum eine eigentliche Schule gebildet haben.

GORGIAS.

KALLIKLES. SOKRATES. CHAEREPHON. GORGIAS. POLOS.

447 KALL. Zum Kriege und zur Schlacht, o Sokrates, sagen sie, muſs man sich so einstellen.

SOK. Also sind wir wol, so zu sagen, nach dem Fest gekommen und verspätet?

KALL. Und nach einem gar herrlichen Fest! Denn viel Schönes hat uns Gorgias nur ganz vor kurzem zu hören gegeben.

SOK. Daran, o Kallikles, ist uns also Chaerephon Schuld, der uns nöthigte, auf dem Markte zu verweilen.

CHAER. Keine groſse Sache, Sokrates, denn ich kann es auch wieder gut machen. Gorgias ist mir freund, und wird es uns auch wol hören lassen, wenn du meinst jezt, oder wenn du lieber willst ein anderes Mal.

KALL. Wie doch, Chaerephon, hat Sokrates Lust den Gorgias zu hören?

CHAER. Eben dazu ja sind wir gekommen.

KALL. Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause, bei mir wohnt Gorgias: so wird er sich vor euch hören lassen.

SOK. Schön, Kallikles. Aber ob er sich wol möchte mit uns ins Gespräch geben? Denn

ich will gern von ihm erfahren, was doch die Kunst des Mannes eigentlich vermag, und was das ist, was er ausbietet und lehrt. Seine Prunkrede übrigens mag er uns, wie du auch sagst, ein anderes Mal halten.

Kall. Nichts besser als ihn selbst fragen, Sokrates. Auch gehörte ja das mit zu seiner Ausstellung, denn er forderte alle, die drinnen sind, nur eben auf zu fragen, was einer nur wollte, und auf Alles verhieſs er zu antworten.

Sok. Sehr wohl gesprochen. Frage ihn also, Chaerephon.

Chaer. Was soll ich ihn fragen?

Sok. Was er ist.

Chaer. Wie meinst du das?

Sok. Wie wenn er nun einer wäre, der Schuhe verfertigte, er dir dann gewiſs antworten würde, er wäre ein Leder-Arbeiter. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

Chaer. Ich verstehe und will ihn fragen.

Sage mir doch, Gorgias, ist es wahr, was Kallikles sagt, daſs du dich erbietest zu beantworten was dich einer nur fragt?

Gorg. Es ist wahr, Chaerephon. Auch jezt eben hatte ich mich dazu erboten, und ich
sage dir, daſs mich Niemand mehr etwas Neues 448
gefragt hat seit vielen Jahren.

Chaer. Du antwortest also gewiſs auch gern, Gorgias.

Gorg. Darüber, Chaerephon, kannst du ja einen Versuch machen.

Pol. Beim Zeus, wenn du irgend willst, Chaerephon, lieber mit mir. Denn Gorgias, dünkt mich, ist wol müde, da er nur eben gar vieles vorgetragen hat.

Chaer. Wie doch, Polos, meinst du besser als Gorgias antworten zu können?

Pol. Wozu das? wenn nur gut genug für dich.

Chaer. Zu nichts freilich. Also da du doch willst so antworte.

Pol. Frage nur.

Chaer. Ich frage also, wenn Gorgias ein Meister in eben der Kunst wäre, worin sein Bruder Herodikos, wie würden wir ihn dann recht benennen? Nicht eben so wie jenen?

Pol. Allerdings.

Chaer. Wenn wir also sagten, er wäre ein Arzt, so würden wir uns richtig ausdrükken.

Pol. Ja.

Chaer. Wäre er aber mit Aristophon, dem Sohne des Aglaophon, oder mit dessen Bruder in einerlei Kunst erfahren, wie würden wir ihn dann wol richtig nennen?

Pol. Offenbar einen Maler.

Chaer. Nun er aber in was doch für einer Kunst sachverständig ist, müssen wir ihn wie doch nennen, um ihn richtig zu nennen?

Pol. O Chaerephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschiklichkeit geschikt erfunden. Denn Geschiklichkeit macht, daſs unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschiktheit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein Anderer eine andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Antheil hat an der vortreflichsten unter den Künsten.

Sok. Treflich gewiſs, o Gorgias, scheint Polos gerüstet zu sein auf Reden; allein das was er dem Chaerephon versprach thut er doch nicht.

Gorg. Was doch, Sokrates?

Sok. Was er gefragt ward, scheint er mir gar nicht zu beantworten.

Gorg. So frage du ihn, wenn du willst.

Sok. Nicht, wofern du selbst antworten wolltest, sondern dann weit lieber dich. Denn vom Polos ist mir schon aus dem was er gesagt hat deutlich, dafs er sich auf die sogenannte Redekunst weit mehr gelegt hat, als auf die Führung des Gesprächs.

Pol. Wie so, Sokrates?

Sok. Weil du, da Chaerephon dich fragt, in welcher Kunst Gorgias ein Meister wäre, seine Kunst zwar rühmst, als ob Jemand sie tadelte, was sie aber ist doch nicht beantwortet hast.

Pol. Habe ich denn nicht geantwortet, sie wäre die vortreflichste?

Sok. Ja wohl. Aber niemand hat ja gefragt, was des Gorgias Kunst werth wäre, sondern was sie wäre, und wie man den Gorgias deshalb nennen müsse. So wie du nun, was dir
vorhin Chaerephon vorlegte, ihm richtig und 449
kurz beantwortet hast, eben so sage doch auch jezt, welches seine Kunst ist, und wie wir ihn zu nennen haben? Oder vielmehr Gorgias, sage du uns selbst, wie wir dich nennen müssen als Meister welcher Kunst?

Gorg. Der Redekunst, Sokrates.

Sok. Einen Redner also müssen wir dich nennen?

Gorg. Und zwar einen vollkommenen, Sokrates, wenn du mich, was ich zu sein mich rühme, wie Homeros sagt, nennen willst.

Sok. Das will ich freilich.

Gorg. So nenne mich demnach.

Sok. Sagen wir nicht auch, du vermögest auch Andre dazu zu machen?

Gorg. Dazu erbiete ich mich ja, nicht nur hier, sondern auch anderwärts.

Sok. Möchtest du wohl, Gorgias, so wie wir izt mit einander reden, die Sache zu Ende bringen durch Frage und Antwort, die langen Reden aber, womit auch schon Polos anfing, für ein andermal versparen? Ja laſs das was du versprichst nicht gerade uns entgehn, sondern laſs dirs gefallen, in der Kürze das Gefragte zu beantworten.

Gorg. Es giebt zwar einige Antworten, Sokrates, die nothwendig durch lange Reden wollen ertheilt sein; dennoch aber will ich sie versuchen aufs kürzeste. Denn auch dessen rühme ich mich ja, niemand könne kürzer als ich dasselbe sagen.

Sok. Dies eben brauche ich, Gorgias. Eben hiervon gieb mir ein Meisterstück von der Kürze, vom Langreden aber ein andermal.

Gorg. Das will ich thun, und du sollst gestehn, du habest nie einen Wortkargeren gehört.

Sok. Wolan denn, da du behauptest in der Redekunst ein Meister zu sein, und auch einen Andern zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die Redekunst? so etwa wie doch die Weberei auf Verfertigung der Gewänder?

Gorg. Ja.

Sok. Nicht auch die Tonkunst eben so auf Dichtung der Gesangweisen?

Gorg. Ja.

Sok. Bei der Hera, Gorgias, ich habe meine Freude an deinen Antworten, weil du wirklich antwortest so kurz als nur möglich.

Gorg. Das denke ich nun auch gehörig zu thun.

Sok. Wohl gesprochen. Antworte mir nun auch eben so wegen der Redekunst, auf

welches unter allen Dingen sie sich doch bezieht als Erkenntnisse.

Gorg. Auf Reden.

Sok. Auf was für Reden aber, Gorgias? Etwa auf die, welche den Kranken erklären, bei welcher Lebensweise sie genesen könnten?

Gorg. Nein.

Sok. Also doch nicht auf alle Reden bezieht sich die Redekunst?

Gorg. Freilich nicht.

Sok. Aber doch macht sie tüchtig zum Reden.

Gorg. Ja.

Sok. Nicht auch worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu denken?

Gorg. Wie anders?

Sok. Macht nicht auch die eben angeführte Heilkunst tüchtig, über Kranke sowol richtig zu denken als auch zu reden?

Gorg. Gewiſs.

Sok. Auch die Heilkunst also wie es scheint bezieht sich auf Reden?

Gorg Ja. 450

Sok. Nemlich auf die über Krankheiten?

Gorg. Allerdings.

Sok. Bezieht sich nun nicht auch die Gymnastik auf Reden, nemlich auf die über den günstigen oder ungünstigen Bau des Leibes?

Gorg. Freilich.

Sok. Und gewiſs auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so, jede hat es auch mit denjenigen Reden zu thun, welche sich auf den Gegenstand beziehn, wovon sie die Kunst ist.

Gorg. Offenbar.

Sok. Wie also, nennst du nicht auch die übrigen Künste Redekünste, da sie es doch auch

mit Reden zu thun haben, wenn du diejenige die Redekunst nennen willst, welche es mit Reden zu thun hat?

Gorg. Weil, o Sokrates, bei den andern Künsten nur auf gewisse Handgriffe und dergleichen Handlungen, mit einem Wort, die ganze Erkenntniſs geht; die Redekunst aber hat nichts dergleichen handgreifliches, sondern ihr ganzes Geschäft und Vollführung geht durch Reden. Deshalb lasse ich die Redekunst es mit Reden zu thun haben, ganz richtig erklärend, wie ich behaupte.

Sok. Ich verstehe vielleicht wol, wovon du sie nun benennen willst. Und vielleicht erfahre ich es noch bestimmter; antworte mir nur. Wir haben doch Künste, nicht wahr?

Gorg. Ja.

Sok. Unter diesen nun, glaube ich, sind einige, bei denen das meiste Thätigkeit ist, und die nur sehr wenig Rede bedürfen, sondern was die Kunst will könnte auch schweigend verrichtet werden, dergleichen die Malerei und die Bildnerei sind, und viele andere. Solche, dünkt mich, sagst du gehn auf Dinge, auf welche du meinst, daſs die Redekunst nicht gehe. Oder nicht?

Gorg. Vollkommen richtig hast du es aufgefaſst, Sokrates.

Sok. Wiederum andere giebt es unter den Künsten, welche alles durch Rede vollbringen, und der That, daſs ich es gerade sage, ganz und gar nicht oder doch nur sehr wenig bedürfen, wie das Zählen und Rechnen und die Meſskunst und die Kunst des Brettspiels, und viele andere Künste, bei denen die Rede fast zu gleichen Theilen geht mit der That, bei vielen auch mehr beträgt, so daſs ganz und gar ihr Geschäft

und Vollbringen in Reden besteht. Von diesen nun dünkst du mich zu meinen sei eine auch die Redekunst.

Gorg. Ganz richtig.

Sok. Aber doch wirst du, denke ich, auch von den genannten keine wollen die Redekunst nennen, wiewol du wörtlich so sagtest, die ihr ganzes Geschäft durch Reden vollendende wäre die Redekunst. Und es könnte wol einer folgern, der dir die Worte zum Verdruſs kehren wollte, also die Rechenkunst Gorgias nennst du
Redekunst. Aber ich glaube nicht, daſs du, sei 451
es nun die Meſskunst oder die Rechenkunst Redekunst nennst.

Gorg. Und ganz recht glaubst du daran, Sokrates, und verstehst mich ganz richtig.

Sok. Wolan denn, so bringe mir nun auch die Antwort, nach der ich fragte, zu Ende. Denn da die Redekunst von diesen Künsten eine ist, welche sich gar viel der Worte gebrauchen, es aber auch noch andere von derselben Art giebt: so versuche doch zu sagen, woran denn diejenige ihr Geschäft durch Reden vollendet, welche eigentlich die Redekunst ist. So wie wenn mich jemand nach irgend einer Kunst von den eben angeführten fragte: o Sokrates, was ist denn die Rechenkunst, ich ihm sagen würde wie du vorhin, eine von den ihr Geschäft durch Reden vollbringenden, und wenn er mich weiter fragte: Von den was für ein Geschäft denn vollbringenden, ich sagen würde, von denen, die es mit der Erkenntniſs des Geraden und Ungeraden zu thun haben, wie groſs nemlich ein jedes ist. Fragte er aber wieder: Und welche Kunst nennst du denn die Verhältniſslehre, ich ihm sagen würde, auch sie ist eine von den Alles durch Reden vollbringenden. Und wenn er

weiter fragte: Woran denn, ich sagen würde, wie es in der Volksversammlung heifst, Alles Andere wie zuvor, bei der Verhältnifslehre wie bei der Rechenkunst, nur soviel ist sie unterschieden, dafs die Verhältnifslehre auch betrachtet wie Gerades und Ungerades unter sich und gegen einander sich verhält der Gröfse nach. Und wenn Jemand nach der Sternkunde fragte, und auf meine Erklärung, dafs auch diese alles durch Reden vollbringe, spräche: Aber die Reden der Sternkunde, worauf beziehn sich die, ich sagen würde: Auf die Bewegung der Gestirne und der Sonne und des Mondes, wie sie sich gegeneinander verhalten an Geschwindigkeit.

Gorg. Und ganz recht sprächst du, Sokrates.

Sok. Wolan, thue du das auch, Gorgias. Die Redekunst ist doch eine von den Alles durch Reden ausführenden und vollbringenden. Nicht wahr?

Gorg. So ist es.

Sok. Sage also von den worauf doch gehenden ist sie eine? Welches unter allen Dingen ist doch dasjenige eigentlich, worauf die Reden sich beziehen, deren die Redekunst sich bedient?

Gorg. Die gröfsten, o Sokrates, und die besten unter allen menschlichen Dingen.

Sok. Aber auch dies, Gorgias, ist ja wieder zweifelhaft und noch gar nichts bestimmtes. Du hast ja wol, denke ich, bei Gastmälern Leute jenes Trinklied singen gehört, worin sie aufzählen, das Beste sei die Gesundheit, und das zweite in Schönheit einherzugehn, und das dritte wie der Dichter des Trinkliedes meint, reich sein ohne Falsch.

Gorg.

Gorg. Wol habe ich das gehört. Aber wozu führst du es an?

Sok. Weil dir nun gleich die Meister in dem was das Trinklied gelobt hat, werden in den Weg treten, der Arzt und der Meister in den Leibesübungen und der Erwerbsmann; und 452
der Arzt zuerst würde sagen: O Sokrates, Gorgias hintergeht dich, denn nicht seine Kunst geht auf das wichtigste Gut für die Menschen, sondern die meinige. Wenn ich ihn nun fragte: Und wer bist du, daſs du das sagst; so würde er eben sagen Ein Arzt. Wie meinst du, spräche ich dann, also das Werk deiner Kunst wäre das gröſste Gut? — Wie sollte denn nicht, o Sokrates, würde er vielleicht sagen, die Gesundheit dies sein? was für ein gröſseres Gut giebt es denn für die Menschen als Gesundheit? Wenn nun nach diesem wiederum der Meister der Leibesübungen sagte: Es sollte mich wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein gröſseres Gut von seiner Kunst aufzeigen könnte, als ich von der meinigen, so würde ich auch zu dem sagen: Und wer bist du denn Mensch, und was ist dein Geschäft? — Ich bin der Gymnastiker, spräche er, und mein Geschäft ist, die Menschen schön und stark zu machen am Leibe. Und nach diesem sagte dann der Erwerbsmann, wie ich denke recht mit Verachtung aller Andern: Sieh doch zu, Sokrates, ob dir irgend ein gröſseres Gut als der Reichthum kann gezeigt werden vom Gorgias, oder von irgend wem sonst. — Und wie, sprächen wir dann zu ihm, du kannst den machen? — Er bejahte es. — Als wer denn? — Als Erwerbsmann. — Und wie? du hältst also dafür der Reichthum sei das gröſste Gut für den Menschen? sagten wir. — Wie sollte ich nicht! würde er antworten. — Aber Gor-

gias hier, sprächen wir, behauptet doch gegen dich, dafs seine Kunst ein gröfseres Gut hervorbringe als die deinige. — Offenbar würde er dann weiter fragen: Und was für ein Gut ist denn das? das beantworte Gorgias. — Wolan denn, Gorgias, denke dir, du werdest so von jenen sowol als von mir gefragt, und beantworte uns, was doch das ist, wovon du behauptest, es sei das gröfste Gut für die Menschen, und du der Meister davon.

Gorg. Was auch in der That das gröfste Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen nicht nur selbst frei sind, sondern auch über Andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

Sok. Was meinst du doch eigentlich hiemit?

Gorg. Wenn man durch Worte zu überreden im Stande ist, sowol an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Rathsversammlung die Rathmänner und in der Gemeine die Gemeindemänner, und so in jeder andern Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Meister der Leibesübungen dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, dafs er nicht für sich erwirbt, sondern für einen Andern, für dich, der du verstehst zu sprechen, und die Menge zu überreden.

Sok. Nun, Gorgias, dünkst du mich ganz
453 bestimmt erklärt zu haben, für was für eine Kunst du die Rednerkunst hältst, und wenn ich anders etwas verstehe, so meinst du, die Redekunst sei die Meisterin der Ueberredung, und ihr ganzes Geschäft und Wesen laufe hierauf hinaus. Oder weifst du noch etwas zu sagen, dafs

die Redekunst weiter gehe, als Ueberredung in der Seele des Hörenden zu bewirken?

Gorg. Keineswegen, Sokrates, sondern du scheinst sie mir vollständig erklärt zu haben. Denn dies ist ihr ganzes Wesen.

Sok. So höre denn, Gorgias. Wisse aber nur, daſs ich fest überzeugt bin, wenn irgend wer mit wem spricht in der Absicht, das wirklich zu erforschen wovon die Rede ist, bin ich gewiſs auch ein solcher, und ich glaube du auch.

Gorg. Was also weiter, Sokrates?

Sok. Ich sage es gleich. Diese durch die Redekunst entstehende Ueberredung, von der du sprichst, was für eine die ist, und in Bezug auf welche Gegenstände sie Ueberredung ist, dies, bedenke nur, weiſs ich noch immer nicht *recht*. Nicht als ob ich gar keine Ahndung hätte was für eine du, wie ich glaube, meinst, und wovon; nichts desto weniger aber muſs ich dich doch weiter fragen, was für eine Ueberredung du sagst, daſs aus der Redekunst entstehe, und auf welche Gegenstände sie geht. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde, ich dich noch fragen will, und es nicht selbst sage? Nicht deinetwegen, sondern unsers Gespräches wegen, damit es so fortgehe, daſs uns das möglichst deutlich werde, wovon die Rede ist. Denn überlege nur, ob dich nicht dünkt ich habe Recht dich weiter zu fragen. Nemlich wie wenn ich dich gefragt hätte: Welcher Maler ist doch Zeuxis, und du mir gesagt hättest, der Thiere malt; würde ich dich dann nicht mit Recht fragen, der was doch für Thiere malt und wo?

Gorg. Gewiſs.

Sok. Etwa deshalb, weil es auch noch andere Maler giebt, die viele andere Thiere malen?

Gorg. Ja.

Sok. Wenn aber kein Anderer als Zeuxis dergleichen malte, dann wäre deine Antwort gut gewesen.

Gorg. Wie sollte sie nicht?

Sok. Wolan denn, auch von der Redekunst sage mir, ob du denkst, die Redekunst allein bewirke Ueberredung oder auch andere Künste? Ich meine nemlich dies, wer irgend etwas lehrt, überredet der in dem was er lehrt oder nicht?

Gorg. Ganz gewiſs überredet er.

Sok. Wenn wir nun wieder auf dieselben Künste zurükkommen wie oben, lehrt uns nicht die Rechenkunst und der Rechenkünstler die Gröſse der Zahlen.

Gorg. Freilich.

Sok. Und überredet uns also auch?

Gorg. Ja.

Sok. Also auch die Rechenkunst ist eine Meisterin der Ueberredung?

Gorg. So scheint es.

Sok. Und wenn uns jemand fragt, in was für einer Ueberredung und wovon? so werden wir ihm etwa antworten, in einer belehrenden von dem Graden und Ungraden, wie groſs es ist. Und auch alle andern angeführten Künste werden
454 den wir aufstellen können als Meisterinnen der Ueberredung, und was für einer und wovon? oder nicht?

Gorg. Ja.

Sok. Nicht also die Redekunst allein ist Meisterin der Ueberredung.

Gorg. Freilich nicht.

Sok. Da nun nicht sie allein dieses Werk hervorbringt, so möchten wir wol mit Recht, eben wie bei dem Maler, den der dies gesagt, hernach weiter fragen, die Kunst was für einer Ueberredung und wovon, ist wol die Redekunst? Oder hältst du es nicht für Recht, dies weiter zu fragen?

Gorg. Ich wol.

Sok. So antworte denn, Gorgias, wenn es dich auch so dünkt.

Gorg. Jener Ueberredung also sage ich, Sokrates, welche an den Gerichtsstätten vorkommt, und bei den andern Volksversammlungen, wie ich auch schon vorhin sagte, und in Beziehung auf das, was gerecht ist und ungerecht.

Sok. Das ahndete ich auch, daſs du diese Ueberredung meintest, Gorgias, und in Beziehung hierauf. Wundere dich aber nur nicht, wenn ich dich auch bald wieder einmal um so etwas frage, was deutlich zu sein scheint, und ich frage doch erst darnach. Denn wie gesagt, um in der Ordnung die Rede zu Ende zu bringen, frage ich dergleichen, nicht deinetwegen, sondern damit wir uns nicht gewöhnen, halbverstanden einander das Gesagte vorweg zu nehmen, sondern du deinen Saz ganz nach deiner Ansicht durchführen mögest, wie du selbst willst.

Gorg. Und ganz Recht thust du daran, wie mich dünkt.

Sok. So komm denn, laſs uns auch dies überlegen: du sagst doch bisweilen, man habe etwas gelernt?

Gorg. O ja.

Sok. Auch man glaube etwas?

Gorg. Ich gewiſs.

Sok. Dünkt dich dies nun einerlei, gelernt haben und glauben? erlerntes Wissen und Glauben? oder verschieden?

Gorg. Ich, o Sokrates, meine es ist verschieden.

Sok. Und gar recht, meinst du. Du kannst es aber hieraus erkennen. Wenn dich jemand fragte, giebt es wol einen falschen Glauben und einen wahren? Das würdest du bejahen, denke ich.

Gorg. Ja.

Sok. Wie? auch eine falsche Erkenntniſs und eine wahre?

Gorg. Das nicht mehr.

Sok. Offenbar also ist nicht beides einerlei.

Gorg. Du hast Recht.

Sok. Doch aber sind sowol die Gelernthabenden überredet als die Glaubenden.

Gorg. So ist es.

Sok. Willst du also, wir sollen zwei Arten der Ueberredung sezen, die eine welche Glauben hervorbringt ohne Wissen, die andere aber welche Erkenntniſs?

Gorg. Allerdings.

Sok. Welche von beiden Ueberredungen also bewirkt die Redekunst an der Gerichtsstätte und in den andern Volksversammlungen in Beziehung auf das Gerechte und Ungerechte? aus welcher das Glauben entsteht ohne Wissen? oder aus welcher das Wissen?

Gorg. Offenbar doch, Sokrates, aus welcher das Glauben.

Sok. Die Redekunst also, Gorgias, ist wie es scheint Meisterin in einer glaubenmachenden nicht in einer belehrenden Ueberredung in Bezug auf Gerechtes und Ungerechtes.

455 Gorg. Ja.

Sok. Also belehrt auch der Redner nicht in den Gerichts- und andern Versammlungen über Recht und Unrecht, sondern macht nur glauben. Auch könnte er wol nicht so viele Menschen in so kurzer Zeit über so wichtige Dinge belehren.

Gorg. Wol nicht.

Sok. Wolan denn, laſs uns sehen, was wir doch eigentlich sagen von der Redekunst; denn ich selbst kann es noch gar nicht recht verstehen was ich sage. Wenn um Aerzte zu erwählen die Stadt sich versammelt, oder um Schiffsbaumeister, oder eine andere Art von Gewerbsleuten, nicht wahr, dann darf der Redner nicht Rath geben? Denn es ist klar, daſs bei jeder Wahl der kunstverständigste muſs gewählt werden. Auch nicht, wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist, und davon, die Häfen in Stand zu sezen oder die Werfte, sondern die Baumeister. Auch nicht wenn die Berathschlagung die Wahl eines Heerführers betrifft, oder die Stellung eines Heers gegen den Feind, oder die Besiznehmung einer Gegend; sondern die Kriegskunstversändigen werden dann Rath ertheilen, nicht die Redekünstler. Oder was meinst du, Gorgias, hievon? Denn da du behauptest, selbst sowol ein Redner zu sein, als auch Andere zu Redekünstlern zu machen: so ist es ja recht was deine Kunst betrifft von dir zu erfragen. Ja glaube nur auch von mir, daſs ich izt deine Sache betreibe; denn vielleicht ist Mancher hier drinnen gesonnen dein Schüler zu werden, wie ich denn fast mehrere glaube zu bemerken, die zu blöde wären dich weiter zu fragen. Wie du also jezt von mir befragt wirst, so denke dir du würdest auch von Jenen gefragt. Was, o Gorgias, wird uns dafür wer-

den, wenn wir uns zu dir gesellen? worüber werden wir vermögen der Stadt Rath zu geben? nur über Recht und Unrecht allein, oder auch über das, was Sokrates eben anführte? Versuche also ihnen zu antworten.

Gorg. So will ich denn versuchen, Sokrates, dir recht deutlich die ganze Kraft der Redekunst aufzudekken. Denn du selbst hast mich sehr gut darauf geführt. Nemlich du weiſst ja wol, daſs diese Werfte und diese Mauern der Athener, und dieser Bau ihrer Häfen auf den Rath des Themistokles entstanden ist, theils auch des Perikles, nicht aber jener Gewerbsleute.

Sok. So sagt man vom Themistokles; den Perikles aber habe ich noch selbst gehört, als er
456 seine Meinung vortrug, wegen der mittleren Mauer.

Gorg. Und wenn eine Wahl solcher Männer angesezt ist, wie du erwähntest, so siehst du doch, daſs die Redner die Rathgebenden sind, und ihre Meinung auch durchgeht in solchen Dingen.

Sok. Eben weil ich mich hierüber wundere, Gorgias, frage ich so lange schon, was doch eigentlich das Wesen der Redekunst ist. Denn ganz übermenschlich groſs dünkt sie mich, wenn ich sie so betrachte.

Gorg. Wie wenn du erst alles wüſstest, Sokrates, daſs sie mit einem Wort alle andern Kräfte zusammengenommen unter sich begreift! Einen auffallenden Beweis will ich dir hiervon geben. Nemlich gar oft bin ich mit meinem Bruder oder andern Aerzten zu einem Kranken hingegangen, der entweder keine Arznei nehmen, oder sich von dem Arzte nicht wollte schneiden und brennen lassen, und da dieser ihn

nicht überreden konnte, habe ich ihn doch überredet durch keine andere Kunst als die Redekunst. Ja ich behaupte, es möge in eine Stadt wohin du willst ein Redekünstler kommen und ein Arzt, und wenn sie vor der Gemeine oder sonst einer Versammlung redend durchfechten müfsten, welcher gewählt werden sollte: so würde nirgends an den Arzt gedacht werden; sondern der zu reden versteht würde gewählt werden, wenn er wollte. Eben so im Streit gegen jeden andern Sachverständigen würde der Redner eher als irgend einer überreden, ihn selbst zu wählen. Denn es giebt nichts, worüber nicht ein Redner glaubhafter spräche vor dem Volke, als irgend ein Sachverständiger darin. Die Kraft dieser Kunst ist also in der That eine solche und so grofse. Gebrauchen aber mufs man sich der Redekunst, o Sokrates, wie jeder andern Meisterschaft. Denn auch anderer Meisterschaft mufs man sich deshalb nicht gegen alle Menschen gebrauchen; weil einer den Faustkampf und das Ringen und das Fechten in Waffen so gut gelernt hat, dafs er stärker darin ist als Freunde und Feinde, deshalb mufs er nicht seine Freunde schlagen und stofsen und tödten. Und, beim Zeus, wenn einer der den Uebungsplaz besucht hat, und ein tüchtiger Fechter geworden ist, hernach Vater und Mutter schlägt, oder sonst einen von Verwandten und Freunden, deshalb darf man nicht die Meister der Leibesübungen und die in Waffen zu fechten lehren verfolgen, und aus den Städten vertreiben. Denn sie haben ihre Kunst mitgetheilt, damit man sich ihrer rechtlich bediene gegen Feinde und Beleidiger zur Vertheidigung, nicht zum Angriff, und nur jene kehren es um, und bedienen sich der Stärke und der Kunst

457 nicht richtig. Nicht also die Lehrer sind böse, noch ist die Kunst hieran Schuld und deshalb böse, sondern die, glaube ich, welche sie nicht richtig anwenden. Dasselbe nun gilt auch von der Redekunst. Vermögend ist freilich der Redner gegen Alle und über Alles so zu reden, daſs er den meisten Glauben findet beim Volk, um es kurz heraus zu sagen, worüber er nur will. Deshalb aber soll er doch weder den Aerzten den Ruf entziehn, daſs sie dies auszurichten vermögen, noch andern Sachverständigen den ihrigen, sondern rechtlicher Weise sich auch der Redekunst gebrauchen; eben wie jener Meisterschaft. Und wenn einer, meine ich, ein Redner geworden ist, und handelt hernach ungerecht vermöge dieser Kraft und Kunst: so muſs man, denke ich, nicht seinen Lehrer hassen und aus der Stadt verweisen. Denn zu rechtlichem Gebrauch hat dieser sie ihm übergeben; er aber bedient sich ihrer entgegengesezt. Den also, der sie unrichtig anwendet, mag es Recht sein zu hassen und zu vertreiben, nicht aber den, der ihn unterrichtet hat.

Sok. Ich denke, Gorgias, auch du hast schon vielen Unterredungen beigewohnt, und wirst dieses dabei bemerkt haben, daſs nicht leicht die Menschen es dahin bringen, dasjenige, worüber sie zu sprechen unternommen haben, gemeinschaftlich zu bestimmen, und nachdem sie so untereinander sich belehrt und abgelernt, ihre Zusammenkunft aufzuheben: sondern wenn sie über etwas uneins sind, und einer den andern beschuldigt er rede nicht richtig oder nicht bestimmt, so erzürnen sie sich, und meinen der Andere rede so etwas aus Miſsgunst gegen sie, weil er nemlich nur um seine Ehre sich ereifere beim Gespräch, nicht aber den vor-

liegenden Gegenstand suche. Ja einige gehn
zulezt auf die unanständigste Art auseinander
mit Schimpfreden, und indem sie solche Dinge
einander anzuhören geben, daſs es sogar den
Anwesenden leid thut für sich selbst, auch nur
solcher Leute Zuhörer gewesen zu sein. Wes-
halb nun sage ich dies? Weil mich dünkt, du
sagest jezt etwas nicht folgerechtes, und nicht
zusammenstimmend mit dem was du vorher
sagtest von der Redekunst. Ich fürchte mich
aber dich zu widerlegen, damit du nicht den-
kest ich rede nicht auf die Sache eifernd, daſs
sie uns offenbar werde, sondern auf dich. Bist
du nun eben ein solcher als ich, so möchte ich
dich gern durchfragen; wo nicht, so werde ich
es lassen. Und was für einer bin ich? Von de- 458
nen einer, die sich gern überweisen lassen, wenn
sie etwas unrichtiges sagen, auch gern selbst
überführen, wenn ein Anderer etwas unrichti-
ges sagt; nicht unlieber jedoch jenes als dieses.
Denn für ein gröſseres Gut halte ich jenes um so-
viel, als es ja besser ist, selbst von dem gröſsten
Uebel befreit zu werden, als einen Andern da-
von zu befreien. Denn nichts denke ich ist ein
so groſses Uebel für den Menschen, als irrige
Meinungen über das, wovon jezt die Rede ist
unter uns. Behauptest nun auch du ein solcher
zu sein, so wollen wir weiter reden; dünkt
dich aber daſs wir es lassen müssen, so wollen
wir es immerhin lassen, und die Unterredung
aufheben.

Gorg. Allerdings behaupte auch ich ein
solcher zu sein, wie du jezt beschreibst. Viel-
leicht jedoch müssen wir auch auf die Anwesen-
den Bedacht nehmen. Denn schon lange ehe
ihr gekommen seid, habe ich den Anwesenden
vieles vorgetragen, und es mag sich leicht auch

jezt in die Länge ziehen, wenn wir uns weiter besprechen. Wir müssen also auch diese bedenken, damit wir nicht Einige hindern, die lieber etwas anderes vornehmen wollten.

Chaer. Den Ungestüm dieser Männer hört ihr ja selbst, o Gorgias und Sokrates, wie sehr sie zu hören wünschen, wenn ihr etwas redet. Ich selbst aber möchte ja nie so in Geschäften verwikkelt sein, daſs ich solche und so vorgetragene Reden hintansezen müſste, weil mir dringender wäre etwas anderes zu verrichten.

Kall. Bei den Göttern, Chaerephon, auch ich, der schon so vielen Unterredungen beigewohnt, weiſs nicht, ob ich mich jemals so ergözt habe als eben izt: so daſs es mir, und wenn ihr euch den ganzen Tag unterreden wollt, immer lieb sein wird.

Sok. Von meiner Seite, Kallikles, ist kein Hinderniſs, wenn Gorgias nur will.

Gorg. Unziemlich würde es ja nun sein, Sokrates, wenn ich nicht wollte, zumal ich selbst aufgefordert habe zum Fragen, was einer nur Lust hätte. Also, wenn es diesen gefällt, so sprich und frage was du willst.

Sok. So höre denn, Gorgias, was mich wundert an dem von dir Gesagten. Denn vielleicht hast du ganz Recht, und ich habe es nur nicht richtig aufgefaſst. Zum Redner, sagst du, könnest du jeden machen, der es nur von dir lernen will.

Gorg. Ja.

Sok. Und zwar über jegliches, so daſs er die Menge überredet, nicht belehrend jedoch, sondern nur Glauben erregend.

Gorg. Allerdings.

Sok. Denn du sagtest sogar, daſs in Sachen der Gesundheit der Redner mehr Glauben finden würde, als der Arzt. 459

Gorg. Das sagte ich auch; bei der Menge nemlich.

Sok. Und nicht wahr, dieses bei der Menge heiſst doch bei denen die nicht wissen? Denn bei den Wissenden wird er doch nicht mehr Glauben finden als der Arzt?

Gorg. Darin hast du Recht.

Sok. Findet er nun mehr Glauben als der Arzt, so findet er mehr Glauben als der Wissende?

Gorg. Allerdings.

Sok. Ohne ein Arzt zu sein, nicht wahr?

Gorg. Ja.

Sok. Der Nichtarzt ist aber dessen unkundig, wessen der Arzt kundig ist?

Gorg. Offenbar.

Sok. Der Nichtwissende also findet mehr als der Wissende Glauben unter den Nichtwissenden, wenn der Redner mehr Glauben findet als der Arzt. Folgt dies, oder was anders?

Gorg. Dies folgt hieraus freilich.

Sok. Verhält sich nun nicht auch gegen die andern Künste insgesammt der Redner eben so und die Redekunst. Die Sachen selbst braucht sie nicht zu wissen, wie sie sich verhalten, sondern nur einen Kunstgriff der Ueberredung ausgefunden zu haben, so daſs sie das Ansehn bei den Nichtwissenden gewinnt, mehr zu wissen als die Wissenden.

Gorg. Ist das nun nicht ein groſser Vortheil, Sokrates, daſs man ohne andere Künste gelernt zu haben, sondern nur diese einzige, um nichts geringer ist als die Meister in jenen?

Sok. Ob der Redner, weil es sich so mit ihm verhält, geringer ist oder nicht als jene Andere, das wollen wir hernach überlegen, wenn es uns zur Sache dient. Jezt laſs uns dieses zuerst bedenken: ob auch, in Absicht des Gerechten und Ungerechten, des Schönen und Unschönen, des Guten und Ueblen, der Redner sich eben so verhält, wie in Hinsicht auf das Gesunde und die andern Gegenstände der andern Künste; nemlich daſs er von der Sache selbst nichts weiſs, was gut ist oder übel, schön oder unschön, gerecht oder ungerecht, sondern nur Ueberredung sich erkünstelt hat, so daſs er ein Nichtwissender unter den Nichtwissenden dafür gilt, mehr zu wissen als ein Wissender. Oder ist nothwendig daſs er dies wisse, und muſs dessen etwa derjenige schon vorher kundig sein, der zu dir kommt um die Redekunst von dir zu lernen? Wo aber nicht, wirst dann du, der Lehrer der Redekunst, den Ankömmling dieses nicht lehren, als welches deine Sache nicht ist, sondern ihn nur dahin bringen, daſs er der Menge auch dieses zu wissen scheine, ohne es zu wissen, und gut zu sein scheine, ohne es zu sein? Oder wirst du ganz und gar nicht im Stande sein, ihn die Redekunst zu lehren, wenn er nicht hierüber vorher das Richtige weiſs? oder wie verhält es sich hiemit, Gorgias? Ja, um
460 Zeus willen! dekke nun, wie du vorher sagtest, die ganze Kraft der Redekunst auf, und sprich worin sie besteht?

Gorg. Ich meine eben, Sokrates, wenn er jenes zufällig noch nicht weiſs, so wird er auch das von mir lernen.

Sok. Halt! denn das ist vortreflich gesagt. Wenn du also einen zum Redner machen sollst, muſs er nothwendig wissen was gerecht

ist und ungerecht, es sei nun zuvor schon, oder daſs er es erst von dir lernen müſste.

Gorg. Allerdings.

Sok. Wie nun? Wer die Baukunst gelernt hat ist doch ein Baumeister, oder nicht?

Gorg. Ja.

Sok. Und wer die Tonkunst ein Tonkünstler?

Gorg. Ja.

Sok. Und wer die Heilkunde ein Heilkundiger, und so auch im übrigen nach derselben Regel, wer etwas gelernt hat ist ein solcher, wozu ihn diese Erkenntniſs macht?

Gorg. Freilich.

Sok. Also, nach demselben Verhältniſs, wer das Gerechte gelernt hat, ist gerecht?

Gorg. Auf alle Weise freilich.

Sok. Der Gerechte aber handelt doch gerecht.

Gorg. Ja.

Sok. Also nothwendig ist der Redner gerecht, und der Gerechte handelt gerecht?

Gorg. So zeigt es sich ja.

Sok. Niemals also wird der Gerechte wollen Unrecht thun?

Gorg. Natürlich.

Sok. Der Redner aber ist unserer Rede zufolge nothwendig gerecht.

Gorg. Ja.

Sok. Niemals also wird der Redner wollen Unrecht thun.

Gorg. Nein, wie es ja scheint.

Sok. Erinnerst du dich nun vor kurzem gesagt zu haben, man müsse den Meistern der Leibesübungen nicht die Schuld geben, noch sie aus der Stadt verweisen, wenn der Faustkämpfer seine Kunst nicht schön gebraucht und

unrecht thut? Eben so wenn ein Redner die Redekunst ungerecht gebrauche, müsse man nicht dem Lehrer die Schuld geben, noch ihn aus der Stadt verweisen, sondern dem Unrechtthuenden und die Redekunst nicht richtig Anwendenden? Ist das gesagt worden oder nicht?

Gorg. Es ist gesagt worden.

Sok. Nun aber zeigt sich, daſs dieser nemliche, der Redner, niemals unrecht thut. Oder nicht?

Gorg. So zeigt es sich.

Sok. Auch in unsern ersten Reden, o Gorgias, wurde ja gesagt, die Redekunst habe es in ihren Reden nicht mit dem Graden und Ungraden zu thun, sondern mit dem Gerechten und Ungerechten. Oder nicht?

Gorg. Ja.

Sok. Ich nun, als du dies damals sagtest, verstand dich so, die Redekunst könne niemals etwas ungerechtes sein, da sie ja alles in Bezug auf die Gerechtigkeit in ihren Reden verhandelt. Da du nun bald darauf sagtest, der Redner könne wol auch sich der Redekunst ungerecht gebrauchen: so habe ich, hierüber verwundert, und in
461 der Meinung das Gesprochene stimme nicht zusammen, jenes gesagt, daſs wenn du es für einen Gewinn hieltest überführt zu werden, wie ich es dafür halte, es dann lohnte uns weiter zu besprechen, wo aber nicht, wir es besser unterlieſsen. Und nun wir es noch einmal erwogen haben, siehst du auch selbst, es ist wiederum festgestellt worden, daſs unmöglich sei der Redner könne die Redekunst ungerecht gebrauchen oder unrecht thun wollen. Dieses nun, wie es sich eigentlich verhalte, zu untersuchen, dazu, o Gorgias, mag, beim Hunde! eine gar nicht kurze Unterredung erfordert werden.

Pol. Wie doch, Sokrates? Ist dies wirklich deine Meinung über die Redekunst, was du jezt aussprichst? Oder denkst du eigentlich doch Gorgias habe sich nur geschämt dir darin nicht beizustimmen, daſs ein Redner nicht auch das Gerechte wissen müsse, und das Schöne, und das Gute? und daſs wenn einer, dies nicht wissend zu ihm käme, er es ihn lehren würde? und hernach sei nur durch dieses Eingeständniſs vielleicht etwas widersprechendes in seine Reden gekommen, woran eben du deine Freude hast, und deshalb immer zu solchen Fragen die Unterredung hinleitest. Denn wer meinst du wol würde läugnen wollen, daſs er selbst nicht des Gerechten kundig sei, und es auch Andere lehren wolle? Aber auf dergleichen die Rede hinzuführen ist sehr ungesittet.

Sok. Nun, schönster Polos, eben dazu ausdrüklich haben wir ja unsere Freunde und Söhne, damit, wenn wir selbst im höheren Alter uns irren, ihr Jüngeren bei der Hand seid, und uns das Leben wieder berichtiget in That und Wort. Auch jezt also, wenn ich und Gorgias in unserer Rede uns irren, bist du ja bei der Hand, berichtige uns also. Gebühren mag es dir wol. Und ich bin bereit, wenn du glaubst irgend etwas von dem Zugestandenen sei nicht mit Recht zugestanden worden, dir zurükzugeben, was du willst, wenn du mir nur Eins beobachtest.

Pol. Was meinst du nur?

Sok. Wenn du die langen Reden nur zurückhältst, o Polos, deren du dich auch zuvor schon bedienen wolltest.

Pol. Wie doch? es soll mir nicht erlaubt sein, soviel zu reden als ich will?

Sok. Da stände es freilich sehr übel um dich, Bester, wenn du solltest nach Athen gekommen sein, wo in ganz Hellas die gröfste Freiheit im Reden herrscht, und du allein solltest ihrer eben hier entbehren. Nur sage auch dagegen, dafs wenn du Weitläuftiges redest und das Gefragte nicht beantworten willst, es doch wiederum sehr übel um mich stände, wenn mir nicht erlaubt sein sollte wegzugehn, und dich nicht anzuhören. Also wenn du dich des aufgestellten Sazes annehmen, und ihn berichtigen
462 willst: so nimm, wie ich eben sagte, zurück was dir beliebt, und dann nach der Ordnung fragend und befragt, wie ich und Gorgias, überführe mich und lafs dich überführen. Denn auch du rühmst dich doch eben darauf dich zu verstehen worauf Gorgias. Oder nicht?

Pol. Das behaupte ich.

Sok. Also auch du forderst wol auf, dafs dafs man dich frage was jeder jedesmal will, als der wol verstehn würde zu antworten.

Pol. Allerdings.

Sok. So thue denn auch jezt, welches von beiden du willst, frage oder antworte.

Pol. Wol, das will ich thun. Antworte mir also, Sokrates, da du doch meinst Gorgias wisse keinen Rath wegen der Redekunst, was meinst du denn, dafs sie ist?

Sok. Fragst du was für eine Kunst ich meine dafs sie ist?

Pol. Eben das.

Sok. Gar keine, sage ich, ist sie, um doch zu dir die Wahrheit zu sagen.

Pol. Sondern was dünkt dich denn die Redekunst zu sein?

Sok. Dasjenige, wovon du in der Schrift, die ich neulich gelesen, behauptest, daſs es die Künste hervorbringe.

Pol. Was meinst du doch wol?

Sok. Eine gewisse Geschiklichkeit meine ich.

Pol. Also eine Geschiklichkeit dünkt dich die Redekunst zu sein?

Sok. Ja, wenn du nicht etwas anderes sagst?

Pol. Und eine Geschiklichkeit worin?

Sok. In Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens.

Pol. Dünkt dich also nicht die Redekunst etwas Schönes zu sein, wenn man im Stande ist, sich den Menschen wohlgefällig zu machen?

Sok. Wie doch Polos? hast du etwa schon von mir erfahren, was sie meiner Meinung nach ist, daſs du schon das weitere fragst, ob ich sie nicht für etwas schönes halte?

Pol. Habe ich denn nicht erfahren, daſs sie deiner Meinung nach eine Geschiklichkeit ist?

Sok. Willst du wol, da du auf das Gefälligsein so viel Werth legst, mir auch in einer Kleinigkeit gefällig sein?

Pol. Sehr gern.

Sok. So frage mich doch, was für eine Kunst die Kochkunst mir zu sein scheint?

Pol. Ich frage dich also, was für eine Kunst ist die Kochkunst?

Sok. Gar keine, o Polos.

Pol. Aber was denn? sprich.

Sok. Ich spreche also, eine Geschiklichkeit.

Pol. Was doch für eine? sage an.

Sok. Ich sage also in Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens, o Polos.

Pol. Einerlei ist also Kochkunst und Redekunst?

Sok. Keinesweges, sondern nur Theile desselben Bestrebens.

Pol. Was doch für eines?

Sok. Wenn es nur nicht unziemlich ist die Wahrheit heraus zu sagen; denn ich trage wirklich Bedenken, des Gorgias wegen es zu sagen, damit er nicht glaube, ich wolle sein eignes Bestreben auf Spott ziehen. Allein ich weiſs ja nicht, ob dies die Redekunst ist, die Gorgias treibt; denn eben jezt aus dem Gespräch ist uns nicht offenbar worden, was er wol davon halte.
463 Was ich aber die Redekunst nenne, das ist ein Theil einer Sache, die gar nicht unter die schönen gehört.

Gorg. Was doch für einer, Sokrates? sage es nur ohne mich zu scheuen.

Sok. Mich dünkt also, Gorgias, es giebt ein gewisses zwar gar nicht künstlerisches Bestreben, wozu aber doch ein kekker Sinn gehört, und der es gut zu treffen weiſs, und schon von Natur stark ist in Behandlung der Menschen. Das Wesentliche desselben aber nenne ich Schmeichelei. Diese Bestrebung nun scheint mir viele andere Theile zu haben, wovon einer auch die Kochkunst ist, welche für eine Kunst zwar gehalten wird, wie aber meine Rede lautet, keine Kunst ist, sondern nur eine Geschiklichkeit und Fertigkeit. Von derselben nun betrachte ich als einen Theil auch die Redekunst, und die Kunst der verschönernden Bekleidung, und die Sophistik: vier Theile für vier Gegenstände. Wenn also Polos mich ausfragen will, so thue er es. Denn noch hat er mir nicht abgefragt, welcher Theil der Schmeichelei ich meine, daſs die Redekunst sei; sondern ohne

zu bemerken, daſs ich dies noch nicht beantwortet, frägt er schon weiter, ob ich sie nicht für etwas schönes halte. Ich aber werde ihm nicht eher antworten, ob ich die Redekunst für etwas schönes oder unschönes halte, bis ich ihm zuvor geantwortet habe, was sie ist. Denn das wäre nicht recht, Polos. Also wenn du es erfahren willst, so frage, welcher Theil der Schmeichelei ich dann meine daſs die Redekunst sei.

Pol. So frage ich denn, und antworte du, was für ein Theil ist sie?

Sok. Ob du auch wol verstehen magst, was ich antworte? Nemlich nach meiner Erklärung ist die Redekunst von einem Theile der Staatskunst das Schattenbild.

Pol. Wie nun? sagst du, sie sei etwas schönes oder unschönes.

Sok. Etwas unschönes. Denn das Böse nenne ich unschön, da ich dir doch antworten soll, als wüſstest du schon was ich meine.

Gorg. Beim Zeus, Sokrates, verstehe ich doch selbst nicht was du meinst.

Sok. Wol glaublich, Gorgias. Denn ich habe auch noch nichts bestimmtes gesagt. Dieser Polos aber ist nur allzujung und heftig.

Gorg. Also laſs nur diesen, und sage mir, wie du denn meinst, die Redekunst sei von einem Theile der Staatskunst das Schattenbild.

Sok. Wol, ich will versuchen zu erklären, was mir die Redekunst zu sein scheint, und wenn sie dies nicht sein sollte, so mag mich Polos widerlegen. Du nennst doch etwas Leib und Seele?

Gorg. Wie sollte ich nicht.

Sok. Und glaubst auch, daſs es ein Wolbe- 464
finden giebt für jedes von diesen beiden?

Gorg. Auch das.

Sok. Wie aber? auch ein scheinbares Wohlbefinden, das keines ist? Ich meine dergleichen: Viele haben das Ansehn, sich ganz wohl zu befinden dem Leibe nach, denen nicht leicht jemand abmerken würde, daſs sie sich nicht wohl befinden, auſser ein Arzt etwa und ein Meister in den Leibesübungen.

Gorg. Ganz recht.

Sok. Dergleichen nun, sage ich, giebt es für den Leib und für die Seele, welches macht, daſs man scheint sich wohl zu befinden dem Leibe oder der Seele nach, man befindet sich aber deshalb doch nicht so.

Gorg. Das giebt es.

Sok. Wolan denn, wenn ich kann, will ich dir nun noch deutlicher zeigen was ich meine. Für diese zwei Dinge seze ich zwei Künste, und nenne die für die Seele die Staatskunst; die aber für den Leib kann ich dir nicht so als Eine benennen, sondern ich seze von dieser einen Besorgung des Leibes wiederum zwei Theile, die Kunst der Leibesübungen als den einen, die Heilkunst als den andern. So auch in der Staatskunst, gegenüberstehend der Gymnastik, die Gesezgebung, gegenüberstehend aber der Heilkunst die Rechtspflege. So haben ja zwei von diesen als auf denselben Gegenstand sich beziehend etwas mit einander gemein, die Heilkunde mit der Gymnastik, und die Rechtspflege mit der Gesezgebung, doch aber sind sie auch wieder verschieden. Diese viere nun, welche immer mit Hinsicht auf das Beste die Angelegenheiten, jene beiden des Leibes, diese beiden der Seele besorgen, bemerkt nun die Schmeichelei, nicht sie erkennt sie, sage ich, sondern sie spürt und trifft sie nur, theilt sich

nun selbst in vier Theile, verkleidet sich in jene Theile, und stellt sich nun an dasjenige zu sein, worin sie sich verkleidet; und auf das Beste gar nicht denkend sucht sie nur durch das jedesmal angenehmste den Unverstand zu fangen und zu hintergehn, so daſs sie das Ansehn gewinnt, gar viel werth zu sein. In die Heilkunst nun verkleidet sich die Kochkunst, und stellt sich an zu wissen, welches die besten Speisen sind für den Leib, so daſs wenn vor Kindern oder auch vor Männern, die so unverständig wären als die Kinder, ein Arzt und ein Koch sich um den Vorzug streiten sollten, wer von beiden sich auf heilsame und schädliche Speisen verstände, der Arzt oder der Koch, könnte der Arzt Hungers sterben. Dies nun nenne ich Schmeichelei, und behaupte sie sei etwas schlechtes, o Polos, denn zu dir sage ich dies, weil sie das Angenehme zu treffen sucht ohne das Beste. Eine 465
Kunst aber läugne ich, daſs sie ist; sondern nur eine Geschiklichkeit, weil sie keine Einsicht hat von dem was sie anwendet, was es wol seiner Natur nach ist, und also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weiſs; ich aber kann nichts Kunst nennen, was ein grundloses Ding ist. Und bist du etwa hierüber anderer Meinung: so will ich dir Rede stehen. In die Heilkunst also, wie gesagt, verkleidet sich die kochkundige Schmeichelei, in die Gymnastik aber auf eben die Weise die puzkundige, die gar verderblich ist und betrügerisch, unedel und unanständig, und durch Gestalten und Farben und Glätte und Bekleidung die Menschen so betrügt, daſs sie mit fremder Schönheit angethan, die eigne, welche durch die Kunst der Leibesübungen entsteht, vernachläſsigen. Um nun nicht weitläuftig zu werden will ich es dir aus-

drükken wie die Meſskünstler, denn nun wirst du ja wol schon folgen können, nemlich daſs wie die Puzkunst zur Gymnastik, so die Kochkunst zur Heilkunst, oder vielmehr so, wie die Puzkunst zur Gymnastik, so die Sophistik zur Gesezgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Redekunst zur Rechtspflege. Wie ich nun sage, so stehen sie gegen einander ihrem Wesen nach. Da sie aber auch nahe sind, und sich auf dasselbe beziehn, werden sie unter einander gemischt, Sophisten und Redner, und wissen selbst nicht, noch auch andere Menschen, was mit ihnen anzufangen ist. Denn wenn die Seele nicht dem Leibe vorstände, sondern dieser sich selbst, daſs also von jener nicht Kochkunst und Heilkunst verglichen und unterschieden würden, sondern der Leib selbst nach Maaſsgabe des für ihn wohlgefälligen urtheilen müſste: so würde es mit jenem Anaxagoreischen gar weit gehn, lieber Polos, denn du bist dieser Dinge ja kundig, nemlich alle Dinge würden alles zugleich sein unter einander gemischt, und ungesondert bliebe das Gesunde und Heilkunstmäſsige von dem Kochkunstmäſsigen. Was ich nun meine daſs die Redekunst sei hast du gehört, nemlich das Gegenstük zur Kochkunst, für die Seele was diese für den Leib. Mag ich nun vielleicht ungereimt gehandelt haben, daſs ich dich nicht wollte lange Reden halten lassen, und nun selbst die Rede ziemlich lang gedehnt habe. Billig aber muſs man mir dies verzeihen. Denn als ich kurz redete, verstandest du mich nicht, und wuſstest nichts anzufangen mit der Antwort die ich dir gab, sondern bedurftest einer Erörterung. Wenn nun auch ich mit dei-
466 nen Antworten nichts werde anzufangen wissen, dann dehne auch du die Rede; weiſs ich es aber,

so lafs mich damit machen, denn so ist es billig. Auch jezt also, wenn du mit dieser Antwort etwas zu machen weifst, so thue es.

Pol. Was sagst du also? Schmeichelei dünkt dich die Redekunst zu sein?

Sok. Von der Schmeichelei, sagte ich, ja wäre sie ein Theil. Hast du kein Gedächtnifs in deinen Jahren, Polos, was wirst du denn thun wenn du alt wirst?

Pol. Meinst du denn, dafs in den Staaten die ausgezeichneten Redner wie Schmeichler schlecht geachtet werden?

Sok. Fragst du da eine Frage, oder ist es wieder der Anfang einer Rede?

Pol. Ich frage.

Sok. Nun dann, gar nicht geachtet werden sie, meine ich.

Pol. Wie, nicht geachtet? vermögen sie nicht am meisten unter allen im Staate?

Sok. Nein, wenn du unter dem vermögen verstehst, dafs es etwas Gutes ist für den Vermögenden.

Pol. So verstehe ich es allerdings.

Sok. Dann dünkt mich vermögen die Redner unter allen im Staate am wenigsten.

Pol. Wie? tödten sie nicht wie die Tyrannen, wen sie wollen, und berauben des Vermögens und verweisen aus dem Staate, wen ihnen gut dünkt?

Sok. Beim Hunde! ich bin doch immer zweifelhaft, Polos, bei jedem was du sagst, ob du das selbst sagst und deine Meinung aussprichst, oder ob du mich fragst.

Pol. Freilich frage ich dich.

Sok. Gut, Lieber, und also fragst du mich zweierlei zugleich?

Pol. Wie so zweierlei?

Sok. Sagtest du nicht izt gleich so, die Redner tödteten wen sie wollen, und beraubten des Vermögens und verbannten aus dem Staate wen ihnen gut dünkt?

Pol. So sagte ich.

Sok. So sage ich dir denn, daſs dies zwei Fragen sind, und daſs ich dir auf beide antworten will. Ich behaupte nemlich, Polos, daſs die Redner und die Tyrannen am wenigsten vermögen im Staat, wie ich eben sagte. Weil sie nemlich von dem was sie wollen nichts thun, um es gerade heraus zu sagen, freilich aber thun was ihnen dünkt das beste zu sein.

Pol. Dies ist also nicht das viel vermögen?

Sok. Nein, wie Polos wenigstens sagt.

Pol. Ich sagte Nein? ich sage eben Ja.

Sok. Nein wahrlich, du wol nicht, da du ja behauptetest, viel vermögen sei etwas gutes dem vermögenden.

Pol. Das behaupte ich auch noch.

Sok. Meinst du also, das sei gut, wenn, was ihn dünkt das Beste zu sein, einer ausrichtet, der keine Erkenntniſs hat? und nennst du das viel vermögen?

Pol. Nein, das nicht.

Sok. Also muſst du zeigen, daſs die Redner Erkenntniſs haben, und die Redekunst eine Kunst ist, nicht bloſse Schmeichelei, mich widerlegend. Wenn du mich aber unwiderlegt
467 läſst, so werden die Redner, wenn sie in den Staaten thun, was ihnen gut dünkt, und so auch die Tyrannen, hieran nichts Gutes besizen. Und viel vermögen soll doch wie du behauptest etwas Gutes sein. Ausrichten aber was einen bedünkt ohne Erkenntniſs, das räumst auch du ein, sei ein Uebel. Oder nicht?

Pol. Das räume ich ein.

Sok. Wie also sollten wol Redner viel vermögen im Staate oder auch Tyrannen, wenn nicht dem Sokrates zuvor vom Polos bewiesen wird, daſs sie bewirken was sie wollen?

Pol. Dieser Mann.

Sok. Ich läugne, daſs sie bewirken was sie wollen. Widerlege mich.

Pol. Hast du nicht eben zugegeben, daſs sie bewirken, was ihnen dünkt das Beste zu sein?

Sok. Das gebe ich auch noch zu.

Pol. So bewirken sie ja was sie wollen?

Sok. Das läugne ich.

Pol. Ohnerachtet sie bewirken was ihnen gut dünkt?

Sok. Ja.

Pol. Erbärmlich ist ja was du sagst, und ganz ungewaschen.

Sok. Ei, theures Freundchen, daſs ich dich doch nach deiner Weise anrede, schelte nicht; sondern wenn du verstehst mich zu fragen, so zeige daſs ich unrecht habe, wo nicht, so antworte selbst.

Pol. Ich will auch antworten, um doch zu sehen was du meinst.

Sok. Denkst du denn, daſs die Menschen dasjenige wollen was sie jedesmal thun? oder vielmehr jenes, um deswillen sie dasjenige thun was sie thun? Wie etwa, die Arzenei einnehmen von den Aerzten, denkst du, daſs die dasjenige wollen, was sie thun, Arzenei nehmen und Schmerzen haben, oder jenes das Genesen, um deswillen sie sie nehmen?

Pol. Offenbar das Genesen, um deswillen sie die Arzenei nehmen.

Sok. So auch bei den Schifffahrttreibenden, und die auf anderes Gewerbe ausgehn, ist was sie wollen nicht dasjenige was sie jedesmal thun. Denn wer will wol zu Schiffe sein, und in Gefahr schweben und Händel haben? Sondern jenes, denke ich, um deswillen sie zu Schiffe gehn, das Reichwerden; denn um des Reichthums willen gehn sie zu Schiffe.

Pol. Allerdings.

Sok. Ist es nun nicht eben so mit Allem, wenn jemand etwas um eines andern willen thut, so will er nicht das, was er thut, sondern das, um deswillen er es thut?

Pol. Ja.

Sok. Giebt es nun wol etwas, das nicht entweder gut wäre oder übel, oder zwischen beiden, weder gut noch übel?

Pol. Eins von diesen ganz nothwendig, Sokrates.

Sok. Sagst du nun nicht, dafs gut die Weisheit ist und die Gesundheit und der Reichthum, und das Uebrige der Art, übel aber das Gegentheil hievon?

Pol. Allerdings.

Sok. Weder gut noch übel aber nennst du dergleichen, was bisweilen mit dem Guten zu-
468 sammenhängt, bisweilen mit dem Uebel, bisweilen mit keinem von beiden? wir sizen und gehn, laufen und schiffen; und wiederum wie Stein und Holz und anderes dergleichen. Meinst du nicht dies? oder meinst du etwas anderes weder gut noch böse?

Pol. Nein, sondern dieses.

Sok. Thun sie nun etwa dies mittlere um des Guten willen, wenn sie es thun, oder das Gute um des mittleren willen?

Pol. Das mittlere doch wol um des Guten willen.

Sok. Dem Guten also nachtrachtend gehn wir wenn wir gehn in der Meinung daſs es besser sei, und wenn wir im Gegentheil stehen, so stehen wir um des nemlichen willen, des Guten. Oder nicht?

Pol. Ja.

Sok. Also tödten wir auch wenn wir Jemand tödten, und vertreiben und berauben des Vermögens, in der Meinung es sei uns besser dieses zu thun als nicht?

Pol. Allerdings.

Sok, Um des Guten willen also thut alles dieses, wer es thut.

Pol. Das gebe ich zu.

Sok. Haben wir nun nicht eingestanden, was wir um eines Andern willen thun, dieses selbst wollten wir eigentlich nicht, sondern nur jenes, um deswillen wir es eigentlich thun?

Pol. Unbedenklich.

Sok. Also wollen wir nicht hinrichten und des Landes verweisen und des Vermögens berauben, so unbedingt für sich; sondern wenn uns dergleichen nüzlich ist wollen wir es thun; ist es uns aber schädlich dann nicht. Denn nur das Gute wollen wir wie du behauptest, das weder gut noch üble aber wollen wir nicht, noch auch das üble. Nicht wahr? Dünkt dich daſs ich recht habe, Polos, oder nicht? Warum antwortest du nicht?

Pol. Recht.

Sok. Wenn wir also hierin einig sind, so wird, wenn Jemand einen hinrichten läſst, oder aus dem Staate vertreibt, oder seines Vermögens beraubt, in der Meinung, es sei für ihn selbst besser, es ist aber in der That

schlimmer für ihn, dieser zwar allerdings thun was ihn gut dünkt; nicht wahr?

Pol. Ja.

Sok. Aber etwa auch was er will, wenn es doch ein Uebel für ihn ist? Was antwortest du nicht?

Pol. Nein also; er scheint mir nicht zu thun was er will.

Sok. Kann man also wol sagen, ein solcher vermöge viel in diesem Staat, wenn doch viel vermögen, wie du einräumtest, etwas Gutes ist?

Pol. Man kann es nicht sagen.

Sok. Recht also hatte ich, als ich sagte, es könne gar wol ein Mensch, der im Staat ausrichtet was ihm beliebt, dennoch nicht viel vermögen, noch auch ausrichten was er will.

Pol. Also du, Sokrates, wünschtest nicht, daſs dir erlaubt wäre zu thun was dich gut dünkt im Staate, lieber als es nicht zu können, und beneidest es nicht wenn du einen siehst der ums Leben gebracht hat, wen es ihm beliebte, oder des Eigenthums beraubt, oder ins Gefängniſs gesezt?

Sok. Meinst du rechtmäſsig oder unrechtmäſsig?

Pol. Wie er es auch thue, ist es nicht in beiden Fällen zu beneiden?

Sok. Sprich besser, o Polos!

Pol. Wie so?

469 Sok. Man soll ja wol weder die nicht zu beneidenden beneiden, noch die Elenden, sondern bedauern.

Pol. Und wie? so meinst du stehe es mit denjenigen von welchen ich rede?

Sok. Wie wol anders?

Pol. Wer also tödten kann, wen es ihn beliebt, der dünkt dich, wenn er ihn mit Recht tödtet, elend zu sein und bedauernswürdig?

Sok. Nein das nicht; aber auch nicht beneidenswerth.

Pol. Behauptetest du nicht eben, er sei ein Elender?

Sok. Von dem unrechtmäſsig tödtenden, o Freund, und daſs er bedauernswürdig wäre dazu; wer aber rechtmäſsig, ist auch nicht zu beneiden.

Pol. Vielmehr wer unrechtmäſsiger Weise sterben muſs ist bedauernswürdig und elend.

Sok. Weniger als der ihn tödtet, Polos, und auch weniger, als der rechtmäſsiger Weise sterben muſs.

Pol. Wie das, Sokrates?

Sok. Wie ja Unrecht thun das gröſste aller Uebel ist.

Pol. Also dies ist das gröſste? nicht Unrecht leiden gröſser?

Sok. Keinesweges.

Pol. Du also wolltest Unrecht leiden lieber als Unrecht thun?

Sok. Ich wollte wol keines von beiden; müſste ich aber unrecht thun oder unrecht leiden, so würde ich vorziehn lieber unrecht zu leiden, als unrecht zu thun.

Pol. Du also möchtest nicht ein Tyrann sein?

Sok. Nein, wenn du darunter dasselbe verstehst wie ich.

Pol. Ich verstehe darunter eben das vorige, daſs man Macht habe im Staate was einen gutdünkt auszurichten, zu tödten, zu vertreiben, und alles zu thun nach seinem eignen Wohlgefallen.

Sok. O Bester, was ich dir jezt sagen will, das nimm doch recht vor. Wenn ich auf vollem Markt mit einem Dolch unter dem Arm zu dir spräche: O Polos, zu einer wunderbaren Gewalt und Herrschaft bin ich jezt gelangt. Denn wenn es mir gefiele, daſs irgend einer von diesen Menschen, die du hier siehst, sogleich sterben sollte: so wird der todt sein, von dem es mir gefällt. Und wenn, daſs einem der Kopf müſste eingeschlagen werden, so würde er sogleich eingeschlagen sein; und wenn einem das Kleid zu zerreiſsen, so wäre es zerrissen. So viel vermag ich in dieser Stadt. Wenn du es dann bezweifeltest, und ich dir den Dolch zeigte, so würdest du mir vielleicht sagen: Ja auf diese Art, Sokrates, kann jeder viel vermögen. Auf diese Weise könnte einer auch jedes Haus abbrennen was ihm einfiele, und der Athener Schiffswerfte und Galeeren und alle Schiffe, die dem Staate oder Einzelnen gehören. Aber das heiſst nicht mächtig sein, auf diese Art thun was einem gut dünkt. Oder meinst du?

Pol. Nein, so freilich nicht.

Sok. Kannst du nun wol sagen, warum du eine solche Macht tadelst?

470 Pol. Das kann ich.

Sok. Warum denn? sprich.

Pol. Weil nothwendig wer so zu Werke geht Schaden leidet.

Sok. Und ist das Schadenleiden nicht ein Uebel?

Pol. Freilich.

Sok. Also, du Wunderlicher, zeigt sich dir schon wieder das Mächtigsein nur da, wo indem einer thut was ihm beliebt auch dies damit verbunden ist, daſs er es zu seinem Vortheil

thue

thue und daſs es gut sei. Und eben dies nun wie es scheint ist das mächtig sein, wenn aber nicht, und es ein Uebel ist, dann ist es ohnmächtig sein. Laſs uns auch dies erwägen. Gestehen wir nicht ein, daſs es bisweilen besser ist dies zu thun, was wir eben anführten, Menschen zu tödten und zu verbannen und des Eigenthums zu berauben, bisweilen aber auch nicht.

Pol. Freilich.

Sok. Dies also, wie es scheint, wird von dir nicht minder als von mir eingestanden.

Pol. Ja.

Sok. Wann also meinst du daſs es besser sei dies zu thun? Sprich, was für eine Bestimmung sezest du fest?

Pol. Gerade dies, o Sokrates, beantworte du mir doch.

Sok. Ich also, o Polos, wenn es dir doch angenehmer ist, dies von mir zu hören, behaupte, wenn einer dieses rechtmäſsig thut, ist es besser, wenn aber unrechtmäſsig, dann schlimmer.

Pol. Schwer ist es freilich dich zu überführen, Sokrates; sonst könnte auch wol ein Kind dir beweisen, daſs du nicht Recht hast.

Sok. So werde ich dem Kinde groſsen Dank wissen, und gleichen auch dir, wenn du mich widerlegst und der Thorheit entledigest. Also laſs dirs nicht beschwerlich sein, einem Freunde dich wohlthätig zu erzeigen.

Pol. Wol denn, Sokrates, es ist gar nicht nöthig, dich durch alte Geschichten zu widerlegen; sondern was Gestern und Ehegestern sich ereignet hat ist hinlänglich dich zu widerlegen und zu beweisen, daſs viele Menschen, welche Unrecht thun, glükselig sind.

Sok. Welches Ereignifs nur?

Pol. Du siehst doch diesen Archelaos, des Perdikkas Sohn, der über Makedonien herrscht?

Sok. Wenigstens höre ich von ihm.

Pol. Dünkt dich nun der glükselig zu sein oder elend?

Sok. Ich weifs nicht, Polos; denn ich habe nie Umgang gehabt mit dem Manne.

Pol. Wie doch? im Umgang würdest du es erkennen; anders aber kannst du von selbst nicht einsehn, dafs er glükselig ist?

Sok. Beim Zeus, nicht recht.

Pol. Offenbar also, Sokrates, wirst du auch sagen, du wüfstest vom grofsen Könige nicht, ob er glükselig ist.

Sok. Und ganz mit Recht werde ich das sagen. Denn ich weifs ja nicht, wie es um seine Vernunft und Gerechtigkeit steht.

Pol. Wie? darin also besteht alle Glükseligkeit.

Sok. Wie ich wenigstens behaupte, Polos. Denn wer rechtschaffen und gut ist, der, sage ich, ist glükselig; wer aber ungerecht und böse, ist elend.

Pol. Unglükselig also ist dieser Archelaos
471 nach deiner Meinung?

Sok. Wenn er anders ungerecht ist, Freund.

Pol. Wie sollte er denn nicht ungerecht sein, dem ja von der Herrschaft gar nichts gebührte, die er jezt hat, indem er von einer Mutter geboren ist, welche dem Alketas, dem Bruder des Perdikkas, als Magd gehörte. Nach dem Recht also wäre er des Alketas Knecht gewesen, und wollte er gerecht handeln, so hätte er dem Alketas gedient, und wäre dann glükse-

lig gewesen, nach deiner Rede. Nun aber ist er ganz über die Maafsen unglükselig geworden, da er so äufserst ungerecht gehandelt hat, indem er zuerst eben diesen seinen Herrn und Ohm zu sich einlud, als wolle er ihm die Herrschaft übergeben, welche Perdikkas ihm geraubt hatte, darauf nun ihn und seinen Sohn Alexander, seinen eignen Vetter, also fast von gleichem Alter mit ihm selbst, beide bewirthete und trunken machte, dann sie auf einen Wagen werfen, bei Nacht fortschaffen, und beide umbringen liefs, dafs niemand wufste wo sie geendet haben. Und nach solcher ungerechten That merkte er gar nicht, dafs er der unglükseligste Mensch geworden war. Auch gereuete es ihn gar nicht, sondern er wollte noch immer nicht glükselig werden, dadurch dafs er seinen Bruder, den vollbürtigen Sohn des Perdikkas, ein siebenjähriges Kind, dem nun nach dem Rechte die Regierung zukam, auferzogen, und sie ihm übergeben hätte. Vielmehr liefs er diesen bald darauf in eine Pfüze werfen und ertränken, und sagte zu seiner Mutter Kleopatra, er sei einer Gans nachgelaufen und so hineingefallen. Also da dieser gewifs unter Allen in Makedonien am ungerechtesten gehandelt hat, ist er auch der elendeste aller Makedonier, und nicht der glükseligste. Und vielleicht möchten alle Athener, du voran, lieber jeder andere Makedonier sein als Archelaos.

Sok. Auch anfänglich schon habe ich dich gelobt, Polos, dafs mir schien, du habest dich sehr gut in der Redekunst gebildet, wiewol die Kunst des Gesprächs darüber vernachläfsigt. Auch jezt, nicht wahr, ist dies nun die Rede, womit auch ein Kind mich widerlegen könnte, und ich bin also nun, wie du meinst, durch

diese Rede widerlegt mit meiner Behauptung, daſs wer unrecht handle nicht glükselig sein könne. Woher doch, du Guter? Gebe ich dir doch nichts zu von Allem was du sagst.

Pol. Du willst eben nicht, denkst aber doch gewiſs eben das, was ich sage.

Sok. Du Seliger, gedenkst eben mich auf
rednerische Art zu überführen, wie sie auch an
der Gerichtsstätte Beweis zu führen sich einbil-
den. Denn auch da glaubt ein Theil den andern
überführt zu haben, wenn er für seine Behaup-
tnng, die er vorträgt, viele Zeugen aufstellen
kann und angesehene, der Gegenpart aber etwa
einen aufstellt oder gar keinen. Ein solcher
Beweis aber ist gar nichts werth, wenn man es
472 genau nimmt. Denn gar manches Mal kann
einer unter den falschen Zeugnissen vieler erlie-
gen, die für etwas gehalten werden. So auch
jezt in dem was du sagst werden dir meist alle
beistimmen, die Athener und die Fremden. Und
wenn du gegen mich Zeugen aufrufen willst,
daſs ich Unrecht habe, so werden sich dir dazu
hergeben, wenn du willst, Nikias, der Sohn des
Nikeratos, sammt seinen Brüdern, von denen
die Dreifüſse herrühren, die neben einander im
Dionysion stehn, auch wenn du willst Aristo-
krates, des Skallias Sohn, von welchem wie-
derum das schöne Weihgeschenk im Pythion
kommt, und wenn du willst das ganze Haus
des Perikles, oder welches andere Geschlecht du
auswählen möchtest von hier. Ich aber ganz
allein gebe es dir nicht zu. Denn du beweisest
mir nichts; sondern nur durch Aufstellung vie-
ler falschen Zeugen gegen mich versuchst du
mich aus meinem Gut und der Wahrheit hinaus-
zuwerfen. Ich dagegen, wenn ich nicht dich
selbst und allein als Zeugen aufstelle, der mir

beistimmen mufs in dem was ich sage, will mich dann gar nicht dünken lassen, dafs ich etwas tüchtiges vorgetragen habe über unsern Gegenstand. Ich glaube aber auch du nicht, wenn nicht ich selbst allein dir Zeugnifs gebe, und du die andern allesammt gehen läfst. Dies ist nun die eine Beweisart, welche du dafür hältst und viele Andere, und jenes ist die andere, mit der ich es wiederum halte. Lafs sie uns also neben einander stellen und Acht geben, ob sie sich in etwas von einander unterscheiden werden. Ist doch auch das worüber wir streiten nichts Kleines, sondern fast wol dasjenige um welches zu wissen das Schönste, nicht zu wissen aber das Unschönste ist. Denn das Wesentliche davon ist doch entweder einzusehen oder nicht einzusehen, wer glükselig ist und wer nicht. Gleich zuerst also, wovon wir jezt reden, du hältst dafür, es könne ein Mensch glükselig sein, der unrecht handelt und ungerecht; wenn du doch dafür hältst, Archelaos sei ungerecht und dabei glükselig. Nicht wahr, wir sollen von dir denken, dafs du dies annimmst?

Pol. Allerdings.

Sok. Ich aber erkläre dies für unmöglich. Ueber dieses Eine sind wir im Streit. Wohl. Soll nun der Ungerechte etwa glükselig sein, wenn ihm Recht widerfährt und Strafe?

Pol. Keineswegs. Denn so wäre er freilich der elendeste.

Sok. Sondern, wenn ihm also nicht Recht widerfährt, dann wird der Ungerechte nach deiner Rede glükselig sein.

Pol. Das behaupte ich.

Sok. Nach meiner Meinung aber, Polos, ist der Unrechtthuende und Ungerechte auf jeden Fall zwar elend, elender aber, wenn ihm

nicht sein Recht widerfährt, und er keine Strafe erleidet für sein Unrecht, und weniger elend, wenn ihm Recht widerfährt, und er Strafe erleidet von Göttern und Menschen.

473 Pol. Ungereimtes, o Sokrates, unternimmst du zu behaupten.

Sok. Ich will indeſs doch versuchen auch dich, Freund, dahin zu bringen, daſs du dasselbe mit mir behauptest. Denn du willst mir wohl, glaube ich. Worüber wir also uneins sind, das wäre dies. Sieh du nun selbst. Ich sagte doch vorher irgendwo, Unrecht thun wäre schlimmer als Unrecht leiden.

Pol. Freilich.

Sok. Du aber Unrecht leiden?

Pol. Ja.

Sok. Und die Unrechtthuenden, behauptete ich, wären unglükselig, und wurde von dir widerlegt.

Pol. Ja, beim Zeus.

Sok. Wie du wenigstens meinst, Polos.

Pol. Und ganz recht hoffe ich daran zu meinen.

Sok. Und du wiederum behauptetest, die Unrechtthuenden wären glükselig, wenn sie nemlich keine Strafe litten.

Pol. Allerdings.

Sok. Ich aber behaupte, daſs grade diese die unglükseligsten sind, die aber Strafe leiden weniger. Willst du auch dies widerlegen?

Pol. Dies soll wol noch schwerer zu widerlegen sein als jenes?

Sok. Das nicht, Polos, sondern unmöglich. Denn das Wahre kann nie widerlegt werden.

Pol. Wie meinst du? Wenn ein ungerechter Mensch darüber ergriffen wird, daſs er

etwa ungesezmäfsiger Gewalt nachstellt und dann gemartert und verstümmelt wird, ihm die Augen ausgebrannt, und nicht nur ihm selbst sonst noch grofse und vielfältige Quaalen angethan werden, sondern er auch Weib und Kinder eben so behandeln sieht, und zulezt ans Kreuz geschlagen oder mit Pech verbrannt wird, der soll glükseliger sein, als wenn er unentdekt hernach als Tyrann aufsteht, und den Staat beherrschend fortlebt, alles bewirkend was er will, ein beneidenswerther Mann, und glükselig gepriesen von den Bürgern und allen Andern? Dies meinst du sei unmöglich zu widerlegen?

Sok. Nun schrekst du mich wieder, wakerer Polos, und widerlegst mich auch nicht, wie du vorher Zeugen aufriefst. Doch hilf mir ein wenig mich erinnern, ob du sagtest, wenn unrechtmäfsig nach der Gewalt strebend.

Pol. So sagte ich.

Sok. Glükseliger wird dann freilich keiner von beiden jemals sein, weder der die Herrschaft unrechtmäfsig in Besiz nimmt, noch der die Strafe erleidet. Denn von zwei Elenden kann keiner glükselig sein; elender aber ist der unentdekt bleibende und herrschende. Warum, Polos, lachst du darüber? ist auch dies wieder eine Beweisart, wenn Jemand etwas sagt es zu belachen, und nicht zu widerlegen?

Pol. Glaubst du denn nicht schon widerlegt zu sein, Sokrates, wenn du solche Dinge behauptest, die kein Mensch zugeben würde? Frage nur einen von diesen!

Sok. O Polos, ich bin kein Staatsmann. Ja zu Jahre als es mich traf im Rath zu sizen, und der Stamm den Vorsiz hatte, und ich die Stimmen einsammeln sollte, bereitete ich mir 474
Gelächter, weil ich gar nicht verstand die

Stimmen zu sammeln. Also muthe mir auch jezt nicht an Stimmen zu sammeln von den Anwesenden. Sondern wenn du keinen bessern Beweis hast als diesen, wie ich schon vorhin sagte: so überlaſs es nun mir meinerseits, und versuche einen Beweis, wie ich glaube daſs er sein muſs. Nemlich ich verstehe für das was ich sage nur Einen Zeugen aufzustellen, den mit dem ich jedesmal rede, die Andern alle laſs ich gehn, und nur von dem Einen weiſs ich die Stimme einzufordern, mit den Andern aber rede ich nicht einmal. Sieh also zu, ob du nun auch willst an deinem Theile Rede stehn, und das Gefragte beantworten. Ich nemlich glaube, daſs ich und du und alle Menschen das Unrechtthun für schlimmer halten als das Unrecht leiden, und das nicht gestraft werden als das gestraft werden.

Pol. Ich aber glaube dies weder von mir noch sonst irgend einem Menschen. Aber du also möchtest lieber Unrecht leiden als Unrecht thun?

Sok. Auch du wohl und alle Andern.

Pol. Weit gefehlt, sondern weder ich, noch du, noch sonst irgend Jemand.

Sok. Willst du also antworten?

Pol. Sehr gern. Denn mich verlangt recht zu wissen, was du nur sagen wirst.

Sok. So sage mir denn, damit du es erfahrest, wie wenn ich dich von vorne her fragte, welches von beiden, Polos, scheint dir schlimmer zu sein, das Unrechtthun oder das Unrecht leiden?

Pol. Mir das Unrechtleiden.

Sok. Wie aber nun, welches von beiden unschöner, das Unrechtthun oder das Unrechtleiden? Antworte.

Pol. Das Unrechtthun.

Sok. Also auch schlimmer, wenn unschöner.

Pol. Keineswegen das.

Sok. Ich verstehe. Du hältst dies nicht für einerlei, schön und gut, übel und unschön.

Pol. Freilich nicht.

Sok. Wie aber dies? Alles Schöne, wie Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen, nennst du die so ohne irgend eine Beziehung auf etwas schön? Wie, zuerst schöne Körper, nennst du die nicht entweder in Beziehung auf den Gebrauch schön, wozu jeder nüzlich ist? oder in Beziehung auf eine Lust, wenn sie beim Anschauen den Anschauenden ergözen? Weifst du noch aufser diesem etwas anzugeben über die Schönheit der Körper?

Pol. Ich weifs nichts.

Sok. Und nennst du nicht eben so Alles andere, Gestalten und Farben entweder einer Lust wegen schön, oder eines Nuzens wegen, oder beider?

Pol. Ich gewifs.

Sok. Nicht auch die Töne und alles was zur Tonkunst gehört eben so?

Pol. Ja.

Sok. Und eben so was sich Schönes auf Geseze und Handlungsweisen bezieht, ist es auch nicht etwa aufserhalb dieser Beziehung, dafs es nüzlich ist oder angenehm oder beides?

Pol. Mich wenigstens dünkt nicht.

Sok. Eben so ist es wol auch mit der Schönheit der Erkenntnisse?

Pol. Freilich, und sehr schön erklärst du 475
jezt, Sokrates, indem du das Schöne durch die Lust und das Gute erklärst.

Sok. Also auch das Unschöne im Gegentheil durch Unlust und Uebel?

Pol. Nothwendig.

Sok. Wenn also von zwei schönen Dingen eins schöner ist, so wird es dies sein, weil es an einem von jenen beiden oder an beiden das Andere übertrifft, an Lust oder an Nuzen, oder an beiden?

Pol. Gewiſs.

Sok. Und wenn von zwei unschönen das eine unschöner ist, so wird es dies sein, weil es an Unlust oder Uebel das andere übertrifft. Oder folgt dirs nicht?

Pol. Ja.

Sok. Wohl denn, was wurde eben gesagt über das Unrechtthun und Unrechtleiden? Sagtest du nicht das Unrechtleiden wäre zwar übler, das Unrechtthun aber unschöner?

Pol. Das sagte ich.

Sok. Wenn also das Unrechtthun unschöner ist als das Unrechtleiden: so ist es entweder unlustiger, und würde wegen eines Uebermaaſses von Unlust unschöner sein, oder durch Uebel, oder durch beides. Folgt nicht auch dies nothwendig?

Pol. Wie sollte es nicht.

Sok. Zuerst laſs uns sehen, obwol das Unrechtthun es an Unlust dem Unrechtleiden zuvorthut? und ob die Unrechtthuenden mehr Pein haben als die Unrechtleidenden?

Pol. Keinesweges, Sokrates, das nicht.

Sok. An Unlust also übertrifft es nicht?

Pol. Wol nicht.

Sok. Also wenn nicht an Unlust, dann auch nicht mehr an beidem?

Pol. Nein wie sich zeigt.

Sok. Es bleibt also nur noch übrig an dem andern von beiden.

Pol. Ja.

Sok. Dem Uebel.

Pol. So scheint es.

Sok. Uebertrifft es aber an Uebel, so wäre ja das Unrechtthun übler als das Unrechtleiden.

Pol. Offenbar wol.

Sok. Nicht wahr von den Meisten und auch von dir war uns im vorigen zugegeben worden, das Unrechtthun sei unschöner als das Unrechtleiden?

Pol. Ja.

Sok. Nun aber hat es sich doch als übler gezeigt.

Pol. So scheint es.

Sok. Würdest du also lieber das üblere sowol als unschönere wählen, als das was beides weniger ist? Zögere nicht zu antworten, o Polos, denn es wird dir nichts zu Leide geschehen, sondern gieb dich nur beherzt der Rede wie dem Arzte hin, und antworte, und bejahe entweder, oder verneine was ich frage.

Pol. Ich würde es also nicht wählen, o Sokrates.

Sok. Etwa irgend sonst Jemand?

Pol. Nein, dünkt mich, nach dieser Rede.

Sok. Recht also hatte ich, daſs weder ich, noch du, noch sonst ein Mensch lieber würde Unrecht thun wollen als Unrecht leiden; denn es ist übler.

Pol. So zeigt es sich.

Sok. Siehst du nun wol, Polos, daſs wenn man den einen Beweis neben den andern stellt, dieser gar nichts gemein hat mit jenem. Denn dir stimmen alle Andern bei, auſser mir; mir aber ist es genug, daſs du nur einzig und allein

mir beistimmst und Zeugnifs giebst, und deine Stimme allein abfordernd lasse ich die Andern
476 alle gehn. So demnach verhält sich uns dies. Nächstdem lafs uns nun das, worüber wir zweitens uneinig waren, in Betrachtung ziehn. Ob wenn man Unrecht gethan Strafe zu leiden das gröfste aller Uebel ist, wie du meintest, oder ein gröfseres sie nicht zu leiden, wie ich meines Theils meinte. Ueberlegen wir es aber so. Strafe leiden und rechtmäfsig gezüchtiget werden für begangenes Unrecht, ist dir dies beides einerlei?

Pol. Gewifs.

Sok. Kannst du nun wol sagen, dafs nicht alles Gerechte auch schön ist, sofern es gerecht ist? Ueberlege es wol, und sprich.

Pol. Das dünkt mich allerdings, Sokrates.

Sok. Bedenke auch dies. Wenn Jemand etwas thut, mufs es dann nicht nothwendig auch ein Leidendes geben von diesem thuenden?

Pol. Mich dünkt.

Sok. Und zwar dasselbige leidend, was das thuende thut, und auf solche Art wie das thuende thut? Ich meine nemlich so: wenn jemand schlägt, wird nothwendig etwas geschlagen?

Pol. Nothwendig.

Sok. Und wenn der Schlagende heftig schlägt oder geschwind, wird auf dieselbe Weise auch das Geschlagene geschlagen.

Pol. Ja.

Sok. Ein solches Leiden also ist in dem Geschlagenen, wie das Schlagende thut?

Pol. Gewifs.

Sok. Nicht auch wenn jemand sengt, wird nothwendig etwas gesengt?

Pol. Wie anders.

Sok. Und wenn er stark sengt oder schmerzlich, muſs eben so das Gesengte gesengt werden, wie das Sengende sengt?

Pol. Allerdings.

Sok. Nicht auch wenn etwas schneidet gilt dasselbe, nemlich etwas wird geschnitten?

Pol. Ja.

Sok. Und wenn der Schnitt groſs oder tief oder schmerzlich ist, allemal wird mit solchem Schnitt das Geschnittene geschnitten, wie das Schneidende schneidet.

Pol. Offenbar.

Sok. Sieh also zu, ob du im Allgemeinen, was ich eben sagte, von Allem zugiebst, daſs wie das Thuende thut, so auch das Leidende leidet.

Pol. Das gebe ich zu.

Sok. Dieses nun zugestanden, ist das Gestraft werden ein Leiden oder ein Thun?

Pol. Nothwendig, Sokrates, ein Leiden.

Sok. Also von einem Thuenden?

Pol. Wie sonst? Von dem Strafenden.

Sok. Und der auf die rechte Art straft, straft rechtmäſsig?

Pol. Ja.

Sok. Gerechtes daran thuend, oder nicht?

Pol. Gerechtes.

Sok. Also der Gestrafte, dem Recht widerfährt, leidet Gerechtes.

Pol. Offenbar.

Sok. Das Gerechte aber haben wir zugestanden sei auch schön.

Pol. Allerdings.

Sok. Von diesen also thut der Eine schönes, der Andere aber, der Gezüchtigte, leidet es?

Pol. Ja.

477 Sok. Wenn aber Schönes, dann auch Gutes? nemlich entweder Angenehmes oder Nüzliches?

Pol. Nothwendig.

Sok. Gutes also leidet der, dem sein Recht widerfährt.

Pol. So scheint es.

Sok. Erlangt er etwa Vortheil?

Pol. Ja.

Sok. Etwa den Vortheil, welchen ich mir vorstelle, daſs er nemlich der Seele nach besser wird, wenn er doch rechtmäſsig gezüchtiget wird?

Pol. Wahrscheinlich wol.

Sok. Von der Schlechtigkeit der Seele also wird der Strafe leidende entledigt?

Pol. Ja.

Sok. Also wird er des gröſsten Uebels entledigt. — Ueberlege es nur so. Wenn man auf die Beschaffenheit des Vermögens sieht bei einem Menschen, giebt es da wol eine andere Schlechtigkeit als die Armuth?

Pol. Nein, sondern Armuth.

Sok. Und wie? wenn auf die Beschaffenheit des Leibes, würdest du da die Schwäche Schlechtigkeit nennen, und die Krankheit und die Häſslichkeit und dergleichen?

Pol. Gewiſs.

Sok. Und glaubst du nicht, daſs es auch in der Seele eine Schlechtigkeit giebt?

Pol. Wie sollte es nicht?

Sok. Meinst du nun damit nicht die Ungerechtigkeit und den Unverstand und die Feigheit und dergleichen?

Pol. Allerdings.

Sok. Also für das Vermögen, für den Leib und für die Seele als drei verschiedene hast du

drei verschiedene Schlechtigkeiten angegeben, Armuth, Krankheit, Ungerechtigkeit?

Pol. Ja.

Sok. Welche nun unter diesen Schlechtigkeiten ist die unschönste? Nicht die Ungerechtigkeit und überhaupt die Schlechtigkeit der Seele?

Pol. Bei weitem.

Sok. Wenn aber die unschönste, dann auch die übelste?

Pol. Wie das, Sokrates?

Sok. So. Allemal ist das Unschönste, weil es am meisten entweder Unlust oder Schaden oder beides bewirkt, deshalb das Unschönste nach dem vorhin zugestandenen.

Pol. Ganz recht.

Sok. Und als das Unschönste haben wir jezt einstimmig die Ungerechtigkeit und die gesammte Unschönheit der Seele angenommen?

Pol. Dafür haben wir sie angenommen.

Sok. Also ist sie entweder das schmerzhafteste und durch ihren Ueberfluſs an Pein dieses unschönste, oder durch den an Schaden, oder an beidem.

Pol. Nothwendig.

Sok. Ist nun etwa ungerecht und zügellos sein, oder feige, unverständig schmerzhafter, als arm sein und krank?

Pol. Das scheint mir nicht auf diese Art.

Sok. Also muſs durch übermäſsig groſsen Schaden und wunderbares Uebel die Schlechtigkeit der Seele über die andern hervorragen, und so das unschönste unter allen sein, wenn sie es doch nicht vermöge der Unlust ist, wie du ja sagst.

Pol. Offenbar.

Sok. Was aber durch den gröſsten Schaden, den es verursacht, sich auszeichnet, das wäre ja auch das gröſste Uebel unter allen?

Pol. Ja.

Sok. Die Ungerechtigkeit also und die Ungebundenheit, und was sonst noch zur Schlechtigkeit der Seele gehört, ist das gröſste unter allen Uebeln.

Pol. So zeigt es sich.

Sok. Welche Kunst nun befreit von der Armuth? Nicht die Erwerbsamkeit?

Pol. Ja.

Sok. Welche aber von der Krankheit? Nicht die Heilkunde?

Pol. Natürlich.

Sok. Welche aber von der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit? — Kannst du es auf diese
478 Art nicht finden, so betrachte es so. Wohin und zu wem führen wir die Kranken?

Pol. Zum Arzte, Sokrates.

Sok. Wohin aber die Unrechtthuenden und Unbändigen?

Pol. Zum Richter meinst du etwa?

Sok. Nicht wahr, damit er sie zur Strafe ziehe?

Pol. So meine ich es.

Sok. Die aber auf die rechte Art strafen, thun die es nicht mit einer gewissen Anwendung der Gerechtigkeit?

Pol. Offenbar.

Sok. Die Erwerbsamkeit also befreit von der Armuth, die Heilkunde von der Krankheit, die Anwendung der Gerechtigkeit beim Strafen, oder die Rechtspflege von der Unbändigkeit und Ungerechtigeit?

Pol. So zeigt es sich.

Sok.

Sok. Was hältst du nun wol für das Schönste von diesen?

Pol. Von welchen meinst du?

Sok. Von der Erwerbsamkeit, der Heilkunde und der Rechtspflege?

Pol. Bei weitem, o Sokrates, hat die Rechtspflege den Vorzug.

Sok. Also bewirkt sie entweder mehr Lust oder mehr Nuzen oder beides, wenn sie das Schönste ist?

Pol. Ja.

Sok. Ist es nun etwa angenehm vom Arzte behandelt zu werden, und haben die Vergnügen, welche von ihm behandelt werden?

Pol. Mich dünkt eben nicht.

Sok. Aber nüzlich ist es. Nicht wahr?

Pol. Ja.

Sok. Denn es befreit von einem groſsen Uebel, so daſs es wol lohnt, den Schmerz zu ertragen und gesund zu werden.

Pol. Wie sollte es nicht?

Sok. Wäre nun auf diese Art etwa was den Leib betrifft, der glükseligste, der vom Arzt behandelt wird, oder der, welcher überall nicht krank ist?

Pol. Offenbar, der gar nicht krank ist.

Sok. Denn das ist nicht Glükseligkeit, wie es scheint, von einem Uebel befreit zu werden, sondern überall gar keines zu haben.

Pol. So ist es.

Sok. Und wie? welcher ist der elendere von zweien, die ein Uebel haben, sei es nun am Leibe oder an der Seele? der vom Arzt behandelt und des Uebels entlediget wird, oder der nicht vom Arzt behandelt wird und es behält.

Pol. Mir scheint der nicht vom Arzt behandelt wird.

Sok. War nun nicht bestraft werden die Befreiung von dem gröſsten Uebel, der Schlechtigkeit?

Pol. Das war sie.

Sok. Denn die Strafe macht besonnener und gerechter, und ihre Verwaltung wird die Heilkunde für die Schlechtigkeit.

Pol. Ja.

Sok. Der Glükseligste also ist, der keine Schlechtigkeit in der Seele hat; denn diese hatte sich als das gröſste Uebel gezeigt.

Pol. Offenbar.

Sok. Der zweite aber ist der davon befreit wird.

Pol. So scheint es.

Sok. Das war aber der, dem man Ermahnungen giebt und Verweise und Strafe.

Pol. Ja.

Sok. Am schlechtesten also lebt, wer die Ungerechtigkeit hat, und nicht davon befreit wird.

Pol. So kommt es heraus.

Sok. Ist das nun nicht der, welcher durch die gröſsten Verbrechen und Ausübung der gröſsten Ungerechtigkeit es dahin gebracht hat, daſs
479 er weder Zurechtweisung noch Züchtigung noch Strafe bekommt, wie du eben sagst, daſs Archelaos dieses erreicht habe, und andere Tyrannen, Redner und Gewalthaber?

Pol. So scheint es.

Sok. Denn diese, o Bester, haben es beinahe eben dahin gebracht, als wenn einer, der mit den ärgsten Krankheiten behaftet ist, es dahin gebracht hätte, sich für die Sünden seines Körpers von den Aerzten nicht strafen, und sich nicht von ihnen behandeln zu lassen, aus Furcht wie ein Kind vor dem Brennen und Schneiden,

weil es weh thut. Oder scheint es dir nicht auch so?

Pol. Ja wohl.

Sok. Weil ihm nemlich unbekannt ist, wie es scheint, was es eigentlich mit der Gesundheit und Tüchtigkeit des Körpers auf sich hat. Etwas ähnliches nun scheinen nach dem unter uns ausgemachten, o Polos, auch diejenigen zu thun, welche die Strafe fliehen. Das schmerzhafte davon nemlich sehen sie ein, gegen das heilsame aber sind sie blind, und wissen nicht wieviel unglükseliger noch, als mit keinem gesunden Leibe verbunden zu sein, das ist, keine gesunde Seele zu haben, sondern eine faulige, ungerechte und unheilige. Daher sie denn, um nur ja nicht Strafe zu leiden, und so von dem gröſsten Uebel befreit zu werden, alles mögliche thun, auf Geld bedacht sind und auf Freunde, und auch darauf, mehr Glauben zu finden als Andere, wenn sie reden. Wenn nun das richtig war, was wir vorher angenommen haben, Polos, merkst du wol, was dann aus der Rede folgt, oder sollen wir es doch lieber zusammenrechnen?

Pol. Wenn du nicht anders meinst.

Sok. Folgt also, daſs Ungerechtigkeit und Unrechtthun das gröſste Uebel ist?

Pol. Offenbar.

Sok. Und als eine Erledigung von diesem Uebel zeigte sich doch das Strafe leiden.

Pol. So scheint es.

Sok. Das nicht Strafe leiden aber als ein Verharren in dem Uebel?

Pol. Ja.

Sok. Nur das zweite Uebel der Gröſse nach ist also das Unrechtthun; die Ungestraft-

heit aber beim Unrechtthun ist das erste und gröſste unter allen Uebeln.

Pol. Das scheint so.

Sok. Stritten wir nun nicht eben hierüber, Freund, indem du den Archelaos glüklich priesest, der das ärgste Unrecht gethan, und dennoch keine Art von Strafe erlitten hat; ich aber das Gegentheil meinte, daſs, sei es nun Archelaos oder wer sonst für sein Unrechtthun nicht gestraft werde, dieser ganz vorzüglich vor allen Menschen für elend zu halten sei, und immer der Unrechtthuende für elender als der Unrechtleidende, und der nicht gestrafte als der gestrafte. War das nicht was ich behauptete?

Pol. Ja.

Sok. Und ist nicht bewiesen, daſs dies mit Recht behauptet wurde?

Pol. So scheint es.

480 Sok. Wohl. Wenn nun dieses wahr ist, o Polos, was ist denn der groſse Nuzen der Redekunst? Denn nach dem jezt angenommenen muſs jeder sich selbst zuvörderst am meisten davor hüten, daſs er nicht unrecht thue, indem er sonst ein groſses Uebel an sich haben wird. Nicht wahr?

Pol. Freilich.

Sok. Thut aber entweder er selbst Unrecht oder ein Anderer von denen, die ihm werth sind: so muſs er selbst freiwillig dahin gehn, wo er baldmöglichst bestraft werden kann, zum Richter hineilen, wie man zum Arzte pflegt, damit die Krankheit der Ungerechtigkeit nicht einwurzele und unter sich fresse in der Seele und sie unheilbar angreife. Oder was sollen wir sagen, Polos, wenn doch unsere ersten Behauptungen bestehen sollen? ist nicht gewiſs, daſs nur die-

ses mit ihnen übereinstimmt, alles andere aber nicht?

Pol. Was wollten wir auch sagen, Sokrates!

Sok. Um also Vertheidigungen vorzubringen für unsere eigne Ungerechtigkeit oder die unserer Eltern, Freunde und Kinder, oder auch für das unrechthandelnde Vaterland, dazu ist uns die Redekunst nichts nuz, o Polos. Wenn nicht etwa jemand denken wollte zum Gegentheil, um nemlich recht anzuklagen vornemlich sich selbst, dann aber auch Verwandte und wer sonst von Freunden Unrecht thut, und ja nicht das Unrecht zu verbergen, sondern ans Licht zu bringen, damit der Thäter Strafe leide und gesund werde, und um sich selbst und Andere zu bewegen, dafs man nicht feige werde, sondern sich mit zugedrükten Augen tapfer hinstellet wie vor dem Arzt zum Schneiden und Brennen, immer dem Guten und Schönen nachjagend, das Schmerzhafte aber nicht in Rechnung bringend, so dafs, wer Unrechtes, was Schläge verdient, begangen hat, sich zum Schlagen hergebe, wer was Gefängnifs zum Einkerkern, wer was Geldbufse zum Bezahlen, was Verbannung zur Flucht, wer aber was den Tod zum Sterben, jeder als erster Ankläger seiner selbst und der Andern, die ihm zugethan sind, ohne Schonung, sondern eben dazu sich der Redekunst bedienend, um durch Bekanntmachung der Vergehungen von dem gröfsten Uebel befreit zu werden, von der Ungerechtigkeit. Wollen wir dies sagen, Polos, oder nicht?

Pol. Ungereimt, o Sokrates, scheint es mir wenigstens; mit dem Vorigen indefs stimmt es vielleicht wohl zusammen.

Sok. Also muſs entweder auch jenes aufgegeben werden, oder dieses folgt nothwendig.

Pol. Ja, so verhält es sich allerdings.

Sok. Und wenn wir es auf die entgegengesezte Seite kehren, wenn man jemanden übles zufügen will, sei es nun ein Feind oder wer sonst, und nur nicht selbst von ihm beleidiget wird, denn davor muſs man sich hüten, wenn aber dieser Feind einen Andern beleidigt, muſs man auf alle Weise thätig und durch Reden dies bewerkstelligen, daſs er ja nicht zur Strafe gezogen werde, noch vor den Richter geführt, kommt er aber dennoch dahin, dann alles mög-
481 liche anwenden, daſs der Feind entkomme, und ja nicht Strafe leide: vielmehr, hat er viel Geld geraubt, dieses nicht zurükgeben müsse, sondern es behalte, und für sich und die Seinigen ungerechter und gottloser Weise gebrauche; hat er etwas todeswürdiges verbrochen, daſs er ja nicht sterbe, wo möglich nie, sondern unsterblich sei als ein Böser, zum wenigsten aber so lange irgend möglich lebe als ein solcher. Hiezu scheint mir, o Polos, die Redekunst nüzlich zu sein. Denn für den, der überall nicht unrecht thun will, dünkt mich ihr Nuzen eben nicht groſs zu sein, wenn sie anders irgend einen Nuzen hat, wie sie sich denn im vorigen gezeigt hat, als keinen habend.

Kall. Sage mir, Chaerephon, meint Sokrates dies im Ernst oder im Scherz?

Chaer. Mir scheint es, Kallikles, als wäre es ihm ausnehmend Ernst. Doch ist nichts so gut als ihn selbst fragen.

Kall. Bei den Göttern, das will ich auch. Sage mir, Sokrates, sollen wir denken du treibest jezt Ernst oder Scherz? Denn wenn du es ernstlich meinst, und das wahr ist was du sagst,

wäre dann nicht das menschliche Leben unter uns ganz verkehrt, und thäten wir nicht in allen Dingen das gerade Gegentheil, wie es scheint, von dem was wir sollten?

Sok. O Kallikles, wenn nicht den Menschen, Einigen so, Andern so, dasselbige begegnete, sondern einem etwas ganz eigenthümliches vor allen andern: so wäre es nicht leicht, einem Andern seinen Zustand zu bezeichnen. Ich sage dies aber, weil ich bemerke, daſs wir beide, ich und du, uns jezt in gleichem Zustande befinden. Wir lieben nemlich beide, jeder zweie, ich den Alkibiades, des Kleinias Sohn und die Philosophie, du das Athenische Volk und den Sohn des Pyrilampes. Ich bemerke nun allemal an dir, so gewaltig du auch sonst bist, daſs wie dein Liebling läugnet, und wie er wieder behauptet daſs sich etwas verhalte, du ihm niemals widersprechen kannst, sondern dich bald so bald so drehst. Denn in der Gemeine, wenn du etwas gesagt hast, und das Volk der Athener meint nicht daſs es sich so verhalte; so wendest du wieder um und sprichst wie jenes will. Und mit dem Sohn des Pyrilampes, dem schönen Jünglinge, geht es dir eben so; nemlich des Lieblings Beschlüssen und Reden vermagst du nicht zuwider zu sein. So daſs wenn sich Jemand wundern wollte, wie du doch dergleichen sagen könntest, als du immer um dieser geliebten Zwei willen sagst, wie ungereimt es wäre, würdest du ihm vielleicht erwiedern, wenn du die Wahrheit sagen wolltest, daſs wenn nicht jemand machen könnte, daſs dein Liebling aufhörte dergleichen zu sagen, du 482
auch nicht aufhören würdest dieses zu sagen. Denke dir also, daſs du nun auch dergleichen

von mir hören mufst, und wundere dich nicht, dafs ich dir dies sage, sondern mache, dafs die Philosophie, mein Liebling, aufhöre es zu sagen. Denn eben sie, lieber Freund, behauptet immer, was du jezt von mir hörst, und sie macht mir weit weniger zu schaffen, als der andere Liebling. Denn dieser Sohn des Kleinias führt freilich bald solche Reden bald solche; die Philosophie aber immer die nemlichen. Und eben sie sagt das, worüber du dich jezt wunderst; du warest ja auch selbst dabei als es gesagt wurde. Entweder also, widerlege jener das was ich eben behauptete, dafs unrecht thun und nicht dafür bestraft werden nicht das ärgste aller Uebel wäre; oder wenn du dies unwiderlegt läfst, bei dem Hunde, dem Gott der Aegyptier, so wird Kallikles niemals mit dir stimmen, o Kallikles, sondern dir mifstönen das ganze Leben hindurch. Und ich wenigstens, du Bester, bin der Meinung, dafs lieber auch meine Lyra verstimmt sein und mifstönen möge, oder ein Chor den ich anzuführen hätte, und die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als dafs ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmen, sondern mir widersprechen müfste.

Kall. Du scheinst dich recht viel zu wissen mit deinen Reden, o Sokrates, recht wie einer der dem Volke vorschwazt; auch jezt willst du uns hiemit beschwazen, da dem Polos dasselbe begegnet ist, was er dem Gorgias Schuld gab. Er sagte nemlich, als du den Gorgias gefragt, wenn einer um die Redekunst von ihm zu lernen zu ihm käme, der das Gerechte noch nicht verstände, ob er es ihn lehren würde, habe Gorgias sich geschämt und bejaht, dafs er

es ihn lehren würde, lediglich wegen der Gesinnung der Menschen, weil sie unwillig werden würden, wenn jemand dies läugnete, und durch dieses Eingeständnifs sei er hernach in die Nothwendigkeit gekommen, sich selbst zu widersprechen, welches eben deine Freude wäre. Und hierüber hat er dich damals, ganz mit Recht wie mich dünkt, verspottet; jezt aber ist ihm seinerseits eben dasselbe begegnet. Und ich bin nun wieder eben deshalb mit dem Polos unzufrieden, dafs er dir eingeräumt hat, das Unrechtthun sei unschöner als das Unrechtleiden. Denn grade durch dieses Eingeständnifs ist auch er wieder von dir verwikkelt worden in den Reden und zum Schweigen gebracht, indem er sich schämte, was er dachte auch zu sagen. Denn in der That, Sokrates, führst du immer, ohnerachtet du behauptest die Wahrheit zu suchen, die Rede auf solche verfängliche Dinge, die gut sind vor dem Volke vorzubringen, auf das nemlich, was von Natur nicht schön ist, wol aber nach dem Gesez. Denn diese beiden stehn sich gröfstentheils entgegen, die Natur und das Gesez. Wenn sich nun Jemand schämt und nicht den Muth hat zu sagen was er denkt: so wird er gezwungen sich zu widersprechen. Was auch du dir eben recht künstlich abgemerkt hast, und 483
Andere damit übervortheilst in den Reden; wenn jemand von dem Gesezlichen spricht, schiebst du in der Frage das Natürliche unter, wenn aber vom natürlichen, dann du das Gesezliche. So jezt gleich beim Unrechtthun und Unrechtleiden, als Polos vom gesezlich unschöneren sprach, verfolgtest du das Gesezliche, als wäre es das natürliche. Denn von Natur ist allemal jedes das Unschönere, was auch das üblere ist, also das Unrechtleiden, gesezlich aber ist es das

Unrechtthun. Auch ist dies wahrlich kein Begegnifs für einen Mann, das Unrechtleiden, sondern für einen Sklaven, dem besser wäre zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht im Stande ist, sich selbst zu helfen, noch einem Andern, der ihm werth ist. Allein ich denke, die die Geseze geben, das sind die Schwachen und der grofse Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das was ihnen nuzt bestimmen sie die Geseze, und das löbliche was gelobt, das tadelhafte was getadelt werden soll; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit sie nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei unschön und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehn, und das ist nun das Unrechtthun, wenn man sucht mehr zu haben als die Andern. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die schlechteren sind. Daher wird nun gesezlich dieses unrecht und unschön genannt, das mehr zu haben streben als die Meisten, und sie nennen es Unrechtthun. Die Natur selbst aber, denke ich, würde wol zeigen, dafs es gerecht ist, dafs der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtige. Auch offenbart sie dieses vielfältig, dafs es sich so verhält, sowol an den übrigen Thieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, dafs das Recht so bestimmt ist, dafs wer mehr ist über den Geringeren herrsche, und mehr habe. Denn nach welchem Recht führte Xerxes sein Heer gegen Hellas, oder sein Vater gegen die Skythen? und tausend anderes der Art könnte man anführen. Also meine ich, diese handeln so nach der Natur des Rechts, und, beim Zeus, auch nach dem Gesez

der Natur; aber freilich vielleicht nicht nach
dem Gesez, welches wir selbst willkührlich ma-
chen, die wir die Besten und Kräftigsten unter
uns gleich von Jugend an, wie man es mit dem
Löwen macht, durch Besprechung gleichsam 484
und Bezauberung knechtisch einzwängen, in-
dem wir ihnen immer vorsagen, Alle müssen
gleich haben, und dies sei eben das Schöne und
Gerechte. Wenn aber, denke ich, einer mit
einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird:
so schüttelt er das alles ab, reiſst sich los, durch-
bricht und zertritt alle unsere Schriften und
Gaukeleien und Besprechungen und widernatür-
lichen Geseze, und steht auf, offenbar als unser
Herr, er der vorher Knecht war, und eben dar-
in leuchtet recht deutlich hervor das Recht der
Natur. Auch Pindaros, dünkt mich, will das,
was ich meine, andeuten in dem Liede, worin
er sagt: Das Gesez, der König der Sterblichen
und Unsterblichen, und dies, sagt er, führt ge-
waltig herbei von Natur das Gerechteste mit
übermächtiger Hand. Ich zeige es an den Tha-
ten des Herakles; denn ungekauft, so ungefähr
lautet es, denn ich weiſs das Lied selbst nicht,
er meint aber, weder gekauft noch geschenkt
habe jener des Geryon Stiere weggetrieben, als
ob also dieses das von Natur gerechte wäre, daſs
eben die Stiere und das gesammte Eigenthum
der Schlechteren und Geringeren dem Besseren
gebühre, der mehr ist. Dies ist also eigentlich
das Wahre, und das wirst du auch einsehn,
wenn du zum Gröſseren fortschreitest, und von
der Philosophie endlich abläſst. Denn diese, o
Sokrates, ist eine ganz artige Sache, wenn je-
mand sie mäſsig betreibt in der Jugend, wenn
man aber länger als billig dabei verweilt, ge-
reicht sie den Menschen zum Verderben. Denn

wie herrliche Gaben einer auch habe, wenn er über die Zeit hinaus philosophirt, mufs er nothwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin jeder erfahren sein mufs, der ein wohlangesehener und ausgezeichneter Mann werden will. Denn sowol in den Gesezen des Staates bleiben sie unerfahren, als auch in der rechten Art, wie man man mit den Menschen umgehn mufs bei allerlei Verhandlungen, eignen und öffentlichen, und mit den Gelüsten und Neigungen der Menschen, und überhaupt mit ihrer ganzen Denkungsart bleiben sie unbekannt. Gehen sie hernach an ein Geschäft, sei es nun für sich oder für den Staat, so machen sie sich lächerlich, wie, glaube ich auch die Staatsmänner, wenn sie zu euren Versammlungen und Unterredungen kommen, lächerlich werden. Denn hier trifft die Rede des Euripides: Darinnen wol glänzt jeder, drängt auch dazu sich vorzüglich hin Die meiste Zeit gern widmend solcherlei Geschäft
485 Worin Er selbst der Beste leicht erfunden wird; worin er aber schlecht ist, das meidet er und schmäht darauf, das andere hingegen lobt er aus guter Meinung gegen sich selbst, weil er glaubt, so sich selbst zugleich zu loben. Das richtigste aber, denke ich, ist sich mit beidem einzulassen. Mit der Philosophie nemlich, so weit es zum Unterricht dient, sich einzulassen ist schön, und keineswegs gereicht es einem Jüngling zur Unehre, zu philosophiren. Wenn aber Jemand, der schon älter geworden ist, noch philosophirt, Sokrates, so wird das ein lächerliches Ding, und es geht mir mit dem Philosophiren grade wie mit dem Stammeln und Tändeln. Wenn ich nemlich sehe, dafs ein Kind, dem es noch

ziemt so zu sprechen, stammelt und tändelt: so macht mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich und dem Alter des Kindes angemessen. Höre ich dagegen ein kleines Kind ganz bestimmt und richtig sprechen, so ist mir das zuwider, es peinigt meine Ohren, und dünkt mich etwas erzwungenes zu sein. Wenn man dagegen von einem Manne unvollkommne Aussprache hört, und ihn tändeln sieht, das ist offenbar lächerlich und unmännlich, und verdient Schläge. Eben so nun geht es mir mit den Philosophirenden. Wenn ich Knaben und Jünglinge bei der Philosophie antreffe, so freue ich mich; ich finde dafs es ihnen wohl ansteht, und glaube, dafs etwas edles in solchen ist, den aber der nicht philosophirt halte ich für unedel, und glaube, dafs er es nie mit sich selbst auf etwas Grofses und Schönes anlegen wird. Wenn ich dagegen sehe, dafs ein Alter noch philosophirt, und nicht davon loskommen kann, solcher Mann, o Sokrates, dünkt mich einer Züchtigung zu bedürfen. Denn wie ich eben sagte, es findet sich bei solchem Menschen gewifs, wie schöne Gaben er auch von Natur besize, dafs er unmännlich geworden ist, das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte flieht, wo doch erst, wie der Dichter sagt, sich Männer hervorthun, und verstekt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein übriges Leben hinbringt, ohne doch je etwas edles, grofses und tüchtiges zu sagen. Ich meines Theils, Sokrates, bin dir gut und gewogen; und es mag mir beinahe jezt mit dir gehen wie beim Euripides, dessen ich vorhin schon gedacht, dem Zethos mit dem Amphion. Denn auch ich habe Lust dir dergleichen zu sagen, wie jener seinem Bruder, dafs du, o Sokrates, versäumst, was

du betreiben solltest, und ein Gemüth so herrlicher Natur durch knäbische Gebehrdung ganz entstellst, daſs weder wo das Recht berathen wird du richtig vorzutragen weiſst, noch scheinbar was und glaublich aufzustellen, noch auch
486 je für Andere, wo Rathen gilt, muthvollen Schluſs beschlieſsen wirst. Und doch, lieber Sokrates, aber werde mir nicht böse, denn ich sage es aus Wohlmeinen gegen dich, dünkt es dich nicht schmählich, in solchem Zustande zu sein, in welchem du bist, wie ich glaube, und Alle die es immer weiter treiben mit der Philosophie? Denn wenn izt jemand dich, oder einen Andern solchen, ergriffe, und ins Gefängniſs schleppte, behauptend, du habest etwas verbrochen, da du doch nichts verbrochen hättest: so weiſst du wol, daſs du nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst, sondern dir würde schwindeln, und in der Betäubung würdest du nichts zu sagen wissen. Und wenn du vor Gericht auch nur einen ganz gemeinen und erbärmlichen Menschen zum Ankläger hättest: so würdest du doch sterben müssen, wenn es ihm einfiele auf die Todesstrafe anzutragen. Und doch, Wie könnte das wol weise sein, Sokrates, wenn solche Kunst, Den wohlbegabten Mann ergreifend, ihn schlechter macht, daſs er weder sich selbst helfen, und aus den gröſsten Gefahren erretten könnte, noch sonst einen, wol aber von seinen Feinden aller seiner Habe beraubt werden, und offenbar ehrlos im Staate leben muſs? Einen solchen kann man ja, um es derber zu sagen, ins Angesicht schlagen ungestraft. Darum, du Guter, gehorche mir, Hör auf zu lehren, üb' im Wohlklang lieber dich Von schönen Thaten, in dem, wodurch du weis' erscheinst, Laſs Andern jezt dies ganze

herrliche, soll ich es Possenspiel nennen oder Geschwäz, Weshalb dein Haus armselig, leer und verödet steht, und eifere nicht denen nach, die solche Kleinigkeiten in Ordnung bringen, sondern die sich Reichthum erwerben und Ruhm, und viel anderes Gute.

Sok. Wenn ich etwa eine goldne Seele hätte, Kallikles, glaubst du nicht, daſs ich mich dann sehr freuen würde einen von jenen Steinen gefunden zu haben, an denen das Gold am sichersten geprüft wird, gegen welchen ich sie dann halten könnte, und wenn der Stein mir Zeugniſs gäbe, daſs meine Seele in gutem Stande wäre, nun ganz gewiſs wüſste, daſs ich zufrieden sein kann, und keiner weiteren Prüfung bedürfte?

Kall. Weshalb fragst du das mir, Sokrates?

Sok. Das will ich dir gleich sagen. Ich glaube nemlich, nun ich dich gefunden, ein solches Kleinod gefunden zu haben.

Kall. Wie so?

Sok. Ich weiſs gewiſs, wenn du mit mir einstimmst in dem was meine Seele denkt, daſs dieses dann schon die rechte Wahrheit ist. Ich bemerke nemlich, daſs wer eine vollständige Prüfung anstellen soll mit einer Seele, ob sie recht lebt oder nicht, dreierlei haben muſs, welches du alles hast, Einsicht, Wohlwollen und
Freimüthigkeit. Denn ich treffe auf gar Viele, 487
welche nicht im Stande sind, mich zu probiren, weil sie nicht weise sind wie du. Andere sind zwar weise, wollen mir aber nicht die Wahrheit sagen, weil sie sich meiner nicht so annehmen wie du. Und wiederum diese beiden Fremden, Gorgias und Polos, sind zwar weise und mir auch gewogen, ermangeln aber etwas der Frei-

müthigkeit, und sind blöder als billig. Oder wie kann es anders sein, da sie es so weit treiben mit der Blödigkeit, daſs sie beiderseits aus Blödigkeit so verwegen sind, sich selbst, Angesichts vieler Menschen, zu widersprechen, und das in den wichtigsten Dingen. Du aber hast dieses alles, was die Andern nicht haben. Denn unterrichtet bist du zur Genüge, wie gewiſs die meisten Athener eingestehn würden, und gegen mich bist du wohlmeinend. Woraus ich das schlieſse will ich dir sagen. Ich weiſs, Kallikles, daſs ihr Viere euch gemeinschaftlich der Wissenschaft beflissen habt, du und Tisandros der Aphidnäer, und Andron der Sohn des Andration, und Nausikydes der Cholarger. Und ich habe euch einmal zugehört als ihr berathschlagtet, wie weit man sich mit der Wissenschaft abgeben müsse, und weiſs, daſs eine solche Meinung unter euch die Oberhand behielt, man müsse es nicht bis aufs äuſserste treiben wollen mit der Philosophie, vielmehr ermahntet ihr euch unter einander, auf eurer Hut zu sein, damit ihr nicht weiser würdet als schiklich, und dadurch unvermerkt ins Unglük geriethet. Da ich nun höre, daſs du mir denselben Rath ertheilst wie deinen vertrautesten Freunden: so ist mir dies ein hinreichender Beweis, daſs du es wahrhaft wohl mit mir meinst. Daſs du aber frei heraus zu reden verstehst ohne dich zu schämen, sagst du ja selbst, und was du vorher sagtest, bezeugt es dir auch. So verhält es sich demnach hiermit; wenn du mit mir über etwas in unseren Reden übereinkommst, das wird alsdann hinlänglich erprobt sein durch mich und dich, und es wird nicht nöthig sein, es noch auf eine andere Probe zu bringen. Denn du würdest es ja niemals eingeräumt haben,

weder

weder aus Mangel an Weisheit noch aus Ueber-
fluſs an Schaam; noch auch um mich zu betrü-
gen werdest du es einräumen. Denn du bist mir
freund, wie du auch selbst sagst. Gewiſs also
wird, was ich und du eingestehe, das höchste
Ziel der Richtigkeit haben. Es giebt aber gewiſs
keine schönere Untersuchung, o Kallikles, als
darüber, weshalb du mir eben Vorwürfe mach-
test, wie nemlich ein Mann sein muſs, und wo-
nach er zu streben hat und wie weit, im Alter
sowol als in der Jugend. Denn wenn ich irgend- 488
wo nicht richtig handle in meinem Leben: so
wisse nur, daſs ich nicht wissentlich fehle, son-
dern in meinem Unverstande. Wie du also
schon angefangen hast mich zurechtzuweisen,
so laſs nicht ab, sondern zeige mir vollständig,
was dasjenige ist, dessen ich mich bestreben
muſs, und auf welche Weise ich es bewerkstelli-
gen soll. Und wenn du findest, daſs ich dir
jezt zwar beistimme, in der Folge aber dasje-
nige nicht thue, worin ich dir beigestimmt: so
halte mich nur ganz für einen Taugenicht, und
ermahne mich nie wieder, weil ich dann ja doch
nichts werth wäre. Wiederhole mir aber noch
einmal von Anfang, wie du glaubst, und Pin-
daros mit dir, daſs es sich mit dem Gerechten
verhalte, daſs, der Natur gemäſs, wer mehr ist ge-
waltsam wegführt, was dem Geringeren gehört,
und der Bessere über den Schlechteren herrsche,
und der Edlere mehr habe als der Gemeinere,
war es etwas Anderes, worin das Gerechte
wie du sagst besteht, oder habe ich es richtig
behalten?

Kall. Eben das sagte ich damals, und sage
es auch jezt noch.

Sok. Meinst du aber dasselbe, wenn du
sagst einer ist besser, und wenn du sagst einer

ist mehr werth? Denn das konnte ich auch schon damals nicht recht verstehn wie du es meintest. Nennst du die mehr werth, welche stärker sind, und soll der Schwächere auf den Stärkeren hören, wie mich dünkt daſs du auch damals zeigtest, daſs die gröſseren Staaten nach dem natürlichen Recht die kleineren angriffen, weil sie nemlich mehr werth sind und stärker, wonach dann mehr werth und stärker und besser einerlei wäre? Oder kann man besser sein, aber geringer und schwächer, und mehr werth, aber doch schlechter? oder ob besser und mehr werth einerlei besagen soll? Dieses nur bestimme mir genau, ob das verschieden ist oder einerlei, mehr werth und besser und stärker.

Kall. So sage ich dir denn ganz bestimmt, daſs es einerlei ist.

Sok. Sind nun nicht die Vielen von Natur mehr werth als der Eine, da sie ja auch die Geseze geben für den Einen, wie du auch selbst vorher sagtest?

Kall. Wie anders?

Sok. Was also den Vielen gesezlich ist, ist es auch denen die mehr werth sind.

Kall. Allerdings.

Sok. Also auch den Besseren; denn die mehr werth sind, sind bei weitem die Besseren nach deiner Rede.

Kall. Ja.

Sok. Also was bei diesen gesezlich ist, das ist von Natur schön, da sie ja eben die Besseren sind?

Kall. Das gebe ich zu.

Sok. Sezen nun nicht eben die Vielen dieses fest, wie du auch selbst oben sagtest, es sei gerecht das Gleiche zu haben, und Unrecht thun sei unschöner als Unrecht leiden? Ist dies

so oder nicht? Und daſs du dich nur ja hier 489
nicht bei der Schaam ertappen läſst. Sezen die Vielen dieses fest oder nicht, daſs das Gleiche zu haben, und nicht mehr, gerecht sei? Nicht die Antwort hierauf mir vorenthalten, Kallikles, damit wenn du mir beistimmst, ich dann befestiget werde durch dich, weil nun ein Mann, der wohl im Stande ist es zu beurtheilen, mir beigestimmt hat.

Kall. Ja, die Vielen sezen dies so fest.

Sok. Also nicht nur dem Geseze nach ist Unrechtthun unschöner als Unrechtleiden, und das Gleiche haben gerecht, sondern auch der Natur nach. So daſs du im vorigen nicht magst wahr gesprochen, noch mir mit Recht Schuld gegeben haben, als du sagtest, Gesez und Natur wären einander entgegen, was ich wohl wüſste, und dadurch in meinen Reden den Andern übervortheilte, indem ich, wenn es jemand nach der Natur meinte, ihn auf das Gesezliche führte, wenn aber nach dem Gesez, dann auf die Natur.

Kall. Dieser Mann wird nie aufhören, leeres Geschwäz zu treiben. Sage mir, Sokrates, schämst du dich nicht in deinem Alter auf Worte Jagd zu machen, und wenn jemand in einem Worte fehlt, dies für einen groſsen Fund zu achten? Glaubst du denn, daſs ich etwas anderes meine unter dem mehr werth sein als das Bessersein? Sage ich dir nicht schon immer, ich seze dies als einerlei, mehr werth und besser? Oder glaubst du, ich meine, wenn sich ein Haufen Knechte versammelt, oder allerlei andere Leute, an denen weiter gar nichts ist, als daſs sie stark sind dem Leibe nach, und diese dann etwas feststellen, dies sei das gesezliche?

Sok. Wohl, du weisester Kallikles! So meinst du es?

Staatliche Bibliothek Bamberg

Kall. Freilich so.

Sok. Auch ich vermuthete selbst schon lange, daſs du es so ungefähr meintest mit dem mehr werth sein, und fragte dich eben weiter, weil ich gern recht genau wissen wollte, wie du es meintest. Du hältst also nicht allemal Zwei für besser als Einen, noch deine Knechte für besser als dich, weil sie stärker sind als du. Also sage mir noch einmal von Anfang, was du denn eigentlich verstehst unter den Besseren, wenn doch nicht die stärkeren. Und gehe etwas sanfter zu Werke, du Wunderlicher, wenn du mich vornimmst um mich zu belehren, damit ich nicht wegbleibe von dir.

Kall. Du spottest wieder, Sokrates.

Sok. Nein, beim Zethos, vermittelst dessen du nur kürzlich soviel Spott mit mir getrieben hast. Also komm und sage mir, wer du nun sagst daſs die Besseren sind.

Kall. Die Edleren, sage ich.

Sok. Siehst du nun, daſs du selbst nur Worte vorbringst und nichts erklärst? Willst du mir nicht sagen, ob du etwa unter denen, die mehr werth und besser sind, die einsichtsvolleren meinst oder Andere?

Kall. Nun ja, eben diese meine ich, beim Zeus, ganz eigentlich.

Sok. Oftmals also ist Ein Einsichtsvoller
490 mehr werth als Zehntausend, die ohne Einsicht sind, nach deiner Rede, und dieser muſs herrschen, jene aber beherrscht werden, und der herrschende mehr haben als die beherrschten. Denn dies dünkt mich willst du sagen, und wahrlich ich mache nicht Jagd auf Worte, wenn der Eine mehr werth ist als die Zehntausend.

Kall. Eben das ist es auch was ich meine. Denn dies, denke ich, ist das Gerechte von Na-

tur, daſs der Bessere und Einsichtsvollere herrsche, und mehr habe als die Schlechteren.

Sok. Halt doch hier. Was meinst du nun wieder? Wenn hier, wie jezt, unserer sehr viele zusammen wären, und hätten gemeinschaftlich hier vielerlei Speisen und Getränk, wären aber durcheinander von allerlei Art, Starke und Schwache, einer aber unter uns wäre der Einsichtsvollste hierin, weil er ein Arzt wäre, wäre aber selbst, wie es ja wahrscheinlich ist, stärker als Einige, schwächer als Andere; nicht wahr, so wäre doch dieser, weil er einsichtsvoller wäre als wir, auch besser und mehr werth hierin?

Kall. Freilich.

Sok. Müſste er nun etwa von diesen Speisen mehr bekommen, weil er der Bessere ist? oder müſste er, sofern er herrscht, eben alles vertheilen, sofern er es aber genieſst und verbraucht, für seinen eignen Leib nicht nach dem meisten streben, wenn er nicht Schaden leiden wollte, sondern mehr haben als Einige und weniger als Andere, und wenn er zufälligerweise der schwächste wäre, dann gerade am wenigsten, Kallikles, unter Allen, ohnerachtet er der Beste wäre. Nicht so, mein Guter?

Kall. Von Speisen sprichst du und Getränk und Aerzten und Possen, ich aber meine das gar nicht.

Sok. Sagst du aber doch, daſs der Einsichtsvollere der Bessere ist? Sprich doch ja oder nein.

Kall. Ja, sage ich.

Sok. Aber nicht, daſs der Bessere auch mehr haben müsse?

Kall. Nicht Speise und Trank.

Sok. Jch verstehe. Aber vielleicht Kleider, und wer sich am besten auf das Weben versteht, muſs auch das gröſste Kleid haben, und am vollständigsten und schönsten angezogen umher gehn?

Kall. Was doch Kleider?

Sok. Aber an Schuhen, versteht sich, muſs wer der einsichtsvollste und beste hierin ist, auch mehr haben, und der Schuhmacher vielleicht auf die gröſsten und meisten Sohlen treten?

Kall. Was für Geschwäz machst du nun wieder von Schuhen!

Sok. Also wenn du dergleichen nicht meinst, dann vielleicht dieses, wie ein Landmann, der im Akkerbau einsichtsvoll ist und achtungswerth, der muſs vielleicht mehr Samen haben, und soviel Samen als möglich auf seinen Akker verbrauchen?

Kall. Wie du doch immer wieder dasselbe vorbringst, Sokrates!

Sok. Nicht nur das, o Kallikles, sondern auch, wohl zu merken, von derselben Sache.

Kall. Bei den Göttern, recht ohne Kunst
491 und Geschik hörst du nicht auf, von Schustern und Gerbern und Köchen und Aerzten zu reden, als wenn davon die Rede wäre unter uns.

Sok. Willst du also sagen, worin denn der einsichtsvollere und bessere mehr haben soll, damit er es auch mit Recht habe? oder willst du weder leiden, daſs ich dir etwas vorlege, noch auch es selbst sagen?

Kall. Aber ich sage es ja schon lange, zuerst wer die Besseren sind, daſs ich nicht Schuster meine noch Köche, sondern die in den Angelegenheiten des Staates einsichtsvoll sind, und wissen wie er gut kann verwaltet werden, und

nicht nur einsichtsvoll, sondern auch tapfer, so daſs sie im Stande sind, was sie ersonnen haben, auch auszuführen, und nicht aus Weichlichkeit dabei ermüden.

Sok. Siehst du, bester Kallikles, wie es gar nicht dasselbe ist, was du mir Schuld giebst, und was ich wiederum dir? Denn du behauptest von mir, ich sagte immer dasselbe, und tadelst mich deshalb. Ich aber beschuldige dich im Gegentheil, daſs du nie dasselbe sagst von derselben Sache; sondern bald erklärst du, die Besseren, und die mehr werth sind, wären die Stärkeren, dann wieder wären es die Einsichtsvolleren; nun aber bringst du schon wieder etwas anderes, indem du gewisse Tapfere für die Besseren ausgiebst, und die mehr werth wären. Aber, du Guter, sage es doch einmal fertig heraus, wer denn die Besseren sein sollen und worin?

Kall. Aber ich habe es ja schon gesagt, die in den Staatssachen einsichtsvoll sind und tapfer. Denn diesen kommt es zu die Staaten zu beherrschen, und das ist eben das Recht, daſs diese mehr haben als die Andern, die Herrschenden als die Beherrschten.

Sok. Wovon aber mehr als sie? und was sollen die Einen beherrschen, die Andern beherrschen lassen?

Kall. Wie meinst du das?

Sok. Ich meine, daſs doch jeder Einzelne über sich selbst herrscht. Oder ist das gar nicht nöthig, sich selbst beherrschen, sondern nur die Andern?

Kall. Wie meinst du sich selbst beherrschen?

Sok. Gar nichts besonders schwieriges, sondern wie es die Leute meinen, besonnen sein

und sein selbst mächtig, und die Lüste und Begierden, die Jeder in sich hat, beherrschend.

Kall. Wie gutmüthig du bist! Die Einfältigen nennst du die Besonnenen!

Sok. Wie doch? Das kann ja Jedermann wissen, daſs ich es so nicht meine.

Kall. Ganz gewiſs doch, Sokrates. Denn wie könnte wol ein Mensch glükselig sein, der irgend wem diente? Sondern das ist eben das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz frei heraus sage, daſs wer richtig leben will, seine Begierden muſs so groſs werden lassen als möglich, und sie nicht einzwängen; und diesen, wie groſs sie auch sind, muſs er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch
492 Tapferkeit und Einsicht, und sie hinreichend versehen mit dem, worauf eine jede Begierde geht. Allein dies, meine ich, sind eben die Meisten nicht im Stande, weshalb sie grade solche Menschen tadeln aus Schaam, um ihr eignes Unvermögen zu verbergen, und sagen, die Ungebundenheit sei etwas Schändliches, um, wie ich auch vorher schon sagte, die von Natur besseren Menschen einzuzwängen; und weil sie selbst ihren Lüsten keine Befriedigung zu verschaffen vermögen, so loben sie die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen. Denn denen, welche entweder schon ursprünglich Söhne von Königen waren, oder welche kraft ihrer eigenen Natur vermochten sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft zu gründen, was wäre wol unschöner und übler für diese Menschen, als Besonnenheit und Gerechtigkeit, wodurch sie dann, da sie des Guten genieſsen könnten, ohne daſs ihnen etwas im Wege stände, sich selbst einen Herren sezten, nemlich des groſsen Hau-

fens Gesez, Geschwäz und Gericht. Oder wie, sollten sie nicht nunmehr elend geworden sein durch diese schöne Gerechtigkeit und Besonnenheit, wenn sie nun ihren Freunden nichts mehr zuwenden können als ihren Feinden? und das, ohnerachtet sie herrschen in ihrem Staat. Sondern der Wahrheit nach, o Sokrates, die du ja zu suchen behauptest, verhält es sich so: Ueppigkeit und Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn sie nur Rükhalt haben, sind eben Tugend und Glükseligkeit; jenes andere aber sind Ziereręien, widernatürliche Sazungen, leeres Geschwäz der Leute und nichts werth.

Sok. Gar nicht feigherzig, o Kallikles, machst du deinen Ausfall mit grofser Freimüthigkeit. Denn ganz offen sagst du nun heraus, was die Andern zwar auch denken, aber nicht sagen wollen. Ich bitte dich daher, ja auf keine Weise nachzulassen, damit nun in der That offenbar werde, wie man leben mufs. Und sage mir, die Begierden sprichst du, mufs man nicht einzwängen, wenn man sein will wie man soll, sondern sie so grofs immer möglich lassen, und ihnen irgend woher Befriedigung bereiten, und das sei die Tugend.

Kall. Das behaupte ich.

Sok. Nicht richtig also sagt man von denen die nichts bedürfen, sie wären glükselig.

Kall. Die Steine wären ja auf diese Art am glükseligsten, und die Todten.

Sok. Aber doch auch, so wie du es beschreibst, ist das Leben mühselig. Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, wenn Euripides Recht hätte, wo er sagt: Wer weifs ob unser Leben nicht ein Tod nur ist, Gestorben sein dagegen Leben? und ob wir vielleicht in der That todt sind. Was ich auch sonst schon von

493 einem der Weisen gehört habe, daſs wir jezt todt wären, und unsere Körper seien nur unsere Gräber, der Theil der Seele aber, worin die Neigungen sind, wäre ein beständiges Anneigen und Abstoſsen aufwärts und abwärts, welches ein stattlicher Mann, der Sinnbilder dichtet, einer aus Sikelien wol oder Italien mit dem Worte spielend wegen des Einfüllens und Fassenwollens ein Faſs genannt hat, und die Ausgelassenen Ausgeschlossene, und bei diesen Ausgeschlossenen könnte nun der Theil der Seele, wo die Neigungen sind, eben wegen der Ungebundenheit und Unhaltbarkeit nicht schlieſsen, wie ein lekkes Faſs, womit er sie der Unersättlichkeit wegen verglich; und daher wären nun in die Schattenwelt, worunter er die Geisterwelt meinte, jene Ausgeschlossenen die Unseligsten, und trügen Wasser in das lekke Faſs mit einem eben so lekken Siebe. Unter dem Siebe aber verstand er, wie der sagt, der es mir erzählte, die Seele, und die Seele der Ausgelassenen verglich er mit einem Siebe, weil sie lekk wäre und nichts festhalten könne, aus Ungewiſsheit und Vergeſslichkeit. Dies ist nun gewissermaſsen hinreichend wunderlich; es macht aber doch deutlich, was ich dir zeigen wollte, wenn ich etwa im Stande wäre, dich zu überreden, daſs du wechseln, und anstatt des unersättlichen und ausgelassenen und ungebundenen Lebens das besonnene, und mit dem jedesmal vorhandenen sich begnügende wählen möchtest. Aber überrede ich dich wol, und änderst du deine Behauptung dahin, daſs die Sittlichen glükseliger sind als die Ungebundenen; oder schaffe ich nichts, sondern wenn ich auch noch soviel dergleichen dichtete, würdest du doch deine Meinung nicht ändern?

KALL. Dies war richtiger gesprochen, Sokrates.

SOK. Wolan, ich will dir noch ein anderes Bild erklären aus derselben Schule wie das vorige. Gieb Acht, ob du wol dies richtig findest von jeder dieser beiden Lebensweisen, der besonnenen und der ungebundenen, wie wenn zwei Menschen jeder viele Fässer hätte. Die des Einen wären dicht und angefüllt eins mit Wein, eins mit Honig, eins mit Milch und viele andere mit vielen andern Dingen; die Quellen aber von dem allen wären sparsam und schwierig, und gäben nur mit vieler Mühe und Arbeit etwas her. Jener eine nun hätte seine Fässer voll, und leitete nichts weiter hinein, dächte auch gar nicht weiter daran, sondern wäre hierüber ganz ruhig. Der andere aber hätte eben wie jener solche Quellen, die zwar etwas hergäben aber mit Mühe, seine Gefäſse aber wären lekk und morsch, und er müſste sie Tag und Nacht anfüllen oder die ärgste Pein erdulden.
Willst du nun, wenn es sich mit diesen beiden 494
Lebensarten so verhält, dennoch sagen, die des Ungebundenen wäre glükseliger als die des Sittlichen? Ueberrede ich dich etwa hiedurch zuzugeben, das sittliche Leben sei besser als das ungebundene, oder überrede ich dich nicht?

KALL. Du überredest mich nicht, Sokrates. Denn für jenen, der seine Fässer voll hat, giebt es gar keine Lust, sondern das heiſst eben was ich vorher sagte wie ein Stein leben, wenn alles angefüllt ist weder Lust mehr zu haben noch Unlust. Denn darin besteht eben das angenehm leben, daſs recht viel hineinflieſse.

SOK. So muſs doch nothwendig, wenn viel einflieſsen soll, auch des Abgehenden viel sein, und gar groſse Oefnungen für die Ausflüsse?

Kall. Allerdings.

Sok. Das ist wiederum ein Leben wie einer Ente, was du meinst, freilich nicht wie eines Todten oder eines Steins! Sage mir aber, du meinst es doch so, wie hungern, und wenn man hungert essen?

Kall. Ja.

Sok. Auch dursten, und wenn man durstet trinken?

Kall. Auch; und eben so alle andern Begierden soll man haben und befriedigen können, und so Lust gewinnen und glükselig leben.

Sok. Wohl, Bester! Bleibe nur dabei, wie du angefangen hast, und schäme dich ja nicht. Wie es aber scheint, muſs auch ich mich nicht schämen. Und so sage mir nur zuerst, kräzig sein und das Jukken haben, wenn man sich nur genug schaben kann, und so gekizelt sein Leben hinbringen, heiſst das auch glükselig leben?

Kall. Wie abgeschmakt du immer bist, Sokrates, und offenbar auf schlechte Folgerungen ausgehst.

Sok. Darum eben habe ich auch den Polos und den Gorgias eingeschrekt und blöde gemacht. Du aber laſs dich ja nicht einschrekken und schäme dich auch nicht, sondern antworte nur.

Kall. So sage ich denn, auch wer sich krazt wird angenehm leben.

Sok. Also wenn angenehm auch glükselig.

Kall. Freilich.

Sok. Etwa wenn ihn nur der Kopf jukt, oder soll ich dich noch sonst etwas fragen? Siehe wohl zu, Kallikles, was du antworten willst, wenn dich jemand alles der Reihe nach,

was hiemit zusammenhängt fragt. Und verhält es sich hiemit so, so ist kurz und gut das Leben der Knabenschänder nicht abscheulich und schändlich und elend. Oder wirst du wirklich wagen zu behaupten, auch diese wären glükselig, wenn sie nur vollauf haben, wessen sie bedürfen?

Kall. Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?

Sok. Bringe ich sie etwa darauf, Bester? oder der, welcher so ohne weiteres behauptet, wer nur Lust habe, gleichviel wie er Lust habe, der sei glükselig, und keinen Un- 495
terschied angiebt, welche Lust gut ist und welche schlecht. Aber auch jezt noch, sage nur: behauptest du das Angenehme und das Gute sei einerlei? oder es gebe Angenehmes was nicht gut ist?

Kall. Damit ich also meinen Saz nicht aufgebe, wenn ich sage, es wäre verschieden, so sage ich, es ist einerlei.

Sok. Aber, Kallikles, du verdirbst die ersten Reden, und kannst nicht mehr hinlänglich mit mir die Sache prüfen, wenn du anders redest, als du es selbst meinst.

Kall. Auch dir gilt das, Sokrates.

Sok. Also weder ich thue recht, wenn ich dies thue, noch du. Aber Bester, bedenke doch, das ist wol nicht das Gute, auf alle Weise nur Lust haben. Denn dergleichen, wie ich jezt angedeutet habe, folgt doch gar vieles und schändliches, wenn sich dies so verhält, und noch vieles Andere.

Kall. Wie du wenigstens glaubst, Sokrates.

Sok. Du aber, Kallikles, willst dies in der That durchsezen?

KALL. Das will ich.

SOK. Sollen wir also auf den Saz losgehn, als wäre es dein Ernst?

KALL. Allerdings freilich.

SOK. Wohl denn! wenn du so meinst, so bringe mir doch dieses in Ordnung. Du nennst doch etwas Erkenntniſs.

KALL. Ja.

SOK. Sagtest du nicht auch, daſs es eine Tapferkeit gäbe mit Erkenntniſs?

KALL. Das that ich.

SOK. Nicht wahr, doch daſs die Tapferkeit etwas verschiedenes wäre von der Erkenntniſs, so meintest du es mit diesen beiden?

KALL. Allerdings.

SOK. Und wie Lust und Erkenntniſs, einerlei oder verschieden?

KALL. Verschieden doch wol, du weisester Mann.

SOK. Auch die Tapferkeit verschieden von der Lust?

KALL. Wie anders?

SOK. Wolan, laſs uns dies wohl behalten, daſs Kallikles der Acharner gesagt hat, angenehm und gut sei einerlei, Erkenntniſs und Tapferkeit von einander sowol als von dem Guten verschieden. Sokrates aber von Alopeka giebt dies nicht zu. Oder giebt er es zu?

KALL. Er giebt es nicht zu.

SOK. Ich glaube aber auch Kallikles nicht, wenn er sich selbst erst recht betrachtet hat. Denn sage mir doch, die wohl leben und die schlecht leben, meinst du nicht, daſs diese sich in einem entgegengesezten Zustande befinden?

KALL. Freilich.

SOK. Muſs nun nicht, wenn beides wirklich einander entgegengesezt ist, es sich auch

so damit verhalten, wie es sich mit Gesundheit und Krankheit verhält. Nemlich ein Mensch ist doch nicht zu gleicher Zeit gesund und krank, verliert auch nicht zu gleicher Zeit die Gesundheit und die Krankheit.

KALL. Wie meinst du das?

SOK. Nimm welches Einzelne du willst am Leibe und betrachte es. Ein Mensch sei 496
krank an den Augen, was man die Augenentzündung nennt.

KALL. Gut.

SOK. So ist er doch nicht zugleich gesund an denselben?

KALL. Auf keine Weise.

SOK. Wie aber wenn er nun die Augenentzündung verliert, verliert er alsdann auch die Gesundheit der Augen, und hat am Ende beides zugleich verloren?

KALL. Ganz und gar nicht.

SOK. Sondern abwechselnd, glaube ich, bekommt und verliert er jedes. Nicht wahr?

KALL. Gewiſs.

SOK. Auch Stärke und Schwäche eben so?

KALL. Ja.

SOK. Und Schnelligkeit und Langsamkeit?

KALL. Eben so.

SOK. Etwa auch das Gute und die Glükseligkeit, und das Gegentheil davon, Uebel und Elend, bekommt und verliert man abwechselnd?

KALL. Auf alle Weise.

SOK. Wenn wir also etwas fänden, was der Mensch zugleich verliert und auch hat: so wäre dieses offenbar nicht das Gute und das Böse. Wollen wir dies annehmen? Bedenke es dir recht wohl ehe du antwortest.

KALL. Ja ganz übermäſsig nehme ich das an.

SOK. So gehe mit mir auf das vorhin eingestandene zurük. Sagtest du, hungern wäre angenehm oder schmerzlich? ich meine nemlich das Hungern selbst.

KALL. Schmerzlich, sagte ich.

SOK. Das Essen aber wenn man hungert angenehm?

KALL. Allerdings.

SOK. Ich verstehe. Aber doch das Hungern selbst schmerzlich?

KALL. Das gebe ich zu.

SOK. Auch wol das Dursten?

KALL. Gar sehr.

SOK. Soll ich nun noch mehr fragen, oder giebst du zu, daſs überall jedes Bedürfniſs und Begehren schmerzlich ist?

KALL. Ich gebe es zu; frage nur nicht weiter.

SOK. Wohl! aber indem man durstet zu trinken, sagst du nicht das sei angenehm?

KALL. Das sage ich.

SOK. In diesem nun, was du sagst, bedeutet doch das, indem man durstet, indem man Unlust hat.

KALL. Ja.

SOK. Das Trinken aber die Befriedigung des Bedürfnisses, und also Lust?

KALL. Ja.

SOK. Sofern man also trinkt, sagst du, man habe Lust?

KALL. Gewiſs.

SOK. Sofern man aber durstet, sagst du, man habe Unlust.

KALL. Ja

SOK. Merkst du nun was folgt, daſs du sagst, der Unlust habende habe zugleich Lust, wenn du sagst, der Durstige trinkt? Oder geschieht

schieht dieses etwa nicht zugleich in einerlei Raum und Zeit, wie du willst, der Seele oder des Leibes? Denn das, denke ich, macht uns hier keinen Unterschied. Ist es so oder nicht?

Kall. Es ist so.

Sok. Daſs aber, wer wohl lebt, zugleich auch schlecht leben könne, das, sagtest du, wäre unmöglich.

Kall. Das sage ich freilich.

Sok. Daſs aber ein Unlust habender zu- 497
gleich Lust haben könne, hast du als möglich zugegeben.

Kall. So scheint es.

Sok. Lust haben ist also nicht gut leben, und Unlust haben nicht schlecht. So daſs das Angenehme verschieden ist vom Guten.

Kall. Ich weiſs nicht, was du herausklügelst, Sokrates.

Sok. Du weiſst es wol, aber du willst es nur nicht wissen. Und komm nur noch etwas weiter mit, damit du recht sehest, von welcher Weisheit herab du mich zurechtweisest. Hört nicht jeder von uns zugleich auf zu dursten und am Trinken Vergnügen zu haben?

Kall. Ich weiſs nicht, was du willst.

Gorg. Nicht also, Kallikles! sondern antworte, auch unsertwegen, damit die Rede durchgeführt werde.

Kall. Aber Sokrates ist immer so, Gorgias, daſs er geringfügige und nichtswürdige Dinge fragt, und daraus beweiset.

Gorg. Aber was verschlägt dir das? Auf alle Weise kommt ja das nicht auf deine Rechnung, Kallikles; sondern laſs du nur den Sokrates beweisen, wie er will.

Kall. So frage denn deine Kleinigkeiten und Jämmerlichkeiten, wenn es dem Gorgias so gut dünkt.

Sok. Du bist glükselig, Kallikles, daſs du im Groſsen eingeweiht bist eher als im Kleinen; ich meinte das ginge nicht an. Wo du also stehn bliebst, das beantworte, ob nicht jeder zugleich aufhört zu dursten und auch die Lust zu haben.

Kall. Das gebe ich zu.

Sok. Also auch mit dem Hunger und allen andern Begierden hört die Lust zugleich auf.

Kall. So ist es.

Sok. Also hört auch die Unlust und die Lust zugleich auf?

Kall. Ja.

Sok. Aber das Gute und Böse hört nicht zugleich auf, wie du zugabst; giebst du es aber nun nicht mehr zu?

Kall. O ja, und was weiter?

Sok. Daſs demnach, lieber Freund, das Gute nicht einerlei ist mit dem Angenehmen, noch das Böse mit dem Unangenehmen; denn diese hören beide zugleich auf, jene aber nicht, also offenbar verhält sich beides ganz verschieden. Wie sollte also das Angenehme mit dem Guten einerlei sein, und das Unangenehme mit dem Bösen? Wenn du lieber willst, betrachte es auch so. Denn ich denke, auch so wird es dir nicht herauskommen. Sieh nur zu. Nennst du die Guten nicht gut, weil ihnen Gutes einwohnt, wie diejenigen schön, denen Schönheit einwohnt?

Kall. Das thue ich.

Sok. Und wie? nennst du die thörichten und feigherzigen Gute? vorher wenigstens nicht, sondern die tapfern und einsichts-

vollen nanntest du so. Oder nennst du die nicht Gute?

KALL. Allerdings.

SOK. Und wie? hast du schon ein unverständiges Kind vergnügt gesehn?

KALL. O ja.

SOK. Einen unverständigen Mann hast du aber noch nicht vergnügt gesehn?

KALL. Ich glaube wol, aber wozu das?

SOK. Zu nichts; antworte nur.

KALL. Ich habe solche gesehn.

SOK. Wie? auch Verständige vergnügt 498
und unlustig?

KALL. O ja.

SOK. Welche haben nun mehr Lust und Unlust, die Vernünftigen oder die Unvernünftigen?

KALL. Ich glaube, das wird ziemlich dasselbe sein.

SOK. Auch das ist mir genug. Hast du auch schon im Kriege einen Feigherzigen gesehen?

KALL. Wie sollte ich nicht.

SOK. Wenn nun die Feinde abzogen, welche dünkten dich mehr Freude zu haben, die Feigen oder die Tapfern?

KALL. Sie dünkten mich beide mehr zu haben, wo nicht, doch ziemlich gleichviel.

SOK. Das verschlägt auch nichts. Es freuen sich also doch auch die Feigen?

KALL. Gar sehr.

SOK. Und die Thörichten, wie es scheint.

KALL. Ja.

SOK. Kommen sie aber angezogen, haben dann die Feigen allein Unlust, oder auch die Tapfern?

KALL. Beide.

SOK. Auch gleich sehr?

KALL. Mehr vielleicht die Feigen.

SOK. Und wenn sie abziehn, sollten sie nicht mehr Lust haben?

KALL. Vielleicht.

SOK. Also Lust und Unlust haben die Thörichten und die Einsichtsvollen, die Feigen und die Tapfern gleichviel, wie du behauptest, und wol die Feigen mehr als die Tapfern.

KALL. Das behaupte ich.

SOK. Aber doch sind die Einsichtsvollen und die Tapfern gut, die Feigen und Thörichten aber böse?

KALL. Ja.

SOK. Gleichviel also haben die Guten und die Bösen Lust und Unlust?

KALL. Das behaupte ich.

SOK. Sind nun etwa auch die Guten und die Bösen beides gleichviel gut und böse, oder auch die Bösen noch mehr gut und böse.

KALL. Ja, beim Zeus, ich weiſs nicht was du willst.

SOK. Weiſst du nicht, daſs du sagtest, die Guten wären gut, weil ihnen Gutes einwohnte, die Bösen böse, weil böses; das Gute aber wäre die Lust, das Böse die Unlust?

KALL. Das sagte ich.

SOK. Also denen, die sich freuen, wohnt das Gute ein, die Lust, wenn sie sich doch freuen.

KALL. Wie sollte es nicht.

SOK. Also da ihnen Gutes einwohnt, sind die gut, welche sich freuen?

KALL. Ja.

SOK. Und wie? denen die Schmerz empfinden, wohnt denen nicht Böses ein, die Unlust?

Kall. Ja.

Sok. Und wegen Einwohnung des Bösen, sagst du, sind die Bösen böse. Oder sagst du es nicht mehr?

Kall. Noch immer.

Sok. Gut also sind, die vergnügt sind; böse, die Schmerzen haben?

Kall. Freilich.

Sok. Die mehr sind es mehr, und die weniger weniger, und die gleich sehr, sind es gleich sehr?

Kall. Ja.

Sok. Nun sagst du doch, die Einsichtsvollen und Thörichten, und die Feigen und Tapfern wären gleich sehr vergnügt und mißvergnügt, oder auch die Feigen noch mehr.

Kall. Das sage ich.

Sok. So rechne nun gemeinschaftlich mit mir zusammen, was aus dem Eingestandenen folgt. Denn auch zweimal und dreimal, sagen sie, dürfe man das Schöne vorbringen und erwägen. Gut sei der Einsichtsvolle und Tapfere, 499
sagen wir, nicht wahr?

Kall. Ja.

Sok. Böse der Thörichte und Feige?

Kall. Allerdings.

Sok. Gut aber auch wiederum der Vergnügte?

Kall. Ja.

Sok. Und schlecht der welcher Pein hat?

Kall. Nothwendig.

Sok. Gepeinigt aber und vergnügt, sagst du, sei der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise, vielleicht auch der Schlechte noch mehr?

Kall. Ja.

Sok. Also werden ja der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise gut und schlecht,

oder auch noch mehr gut der Schlechte? Folgt nicht dieses und auch jenes vorige, wenn jemand behauptet Gutes und Angenehmes wäre dasselbe. Ist es nicht nothwendig, Kallikles.

Kall. Schon lange höre ich dir so zu, Sokrates, indem ich dir immer alles zugebe, weil ich merke, dafs wenn dir jemand, wäre es auch nur im Scherz, irgend etwas Preis giebt, du dich damit freust wie ein Kind. Also glaubst du wirklich, dafs ich, oder sonst irgend ein Mensch meine, es sei nicht einige Lust besser, andere schlechter?

Sok. Oh! oh! Kallikles! wie boshaft bist du, und gehst mit mir um wie mit einem Kinde! Bald sagst du, die Sache verhalte sich so, bald wieder anders, und hintergehst mich. Und doch glaubte ich anfangs nicht, dafs ich absichtlich von dir würde hintergangen werden, weil du mir wohlwolltest; nun aber bin ich betrogen, und mufs schon, nach dem alten Spruch, nehmen was ich bekommen kann, und aus dem, was du mir giebst, soviel machen als möglich. Es ist also, wie es scheint, und du jezt sagst, so, dafs einige Lust gut ist, andere schlecht.

Kall. Ja.

Sok. Sind nun gut etwa die nüzlichen, schlecht aber die schädlichen?

Kall. Freilich.

Sok. Und nüzlich sind doch die etwas gutes bewirken, schädlich aber die etwas schlechtes?

Kall. Das sage ich auch.

Sok. Meinst du es nun so, wie in Beziehung auf den Leib, von der Lust, welche wir anführten am Essen und Trinken, wird da wol die etwa Gesundheit hervorbringt am Leibe, oder Stärke, oder irgend eine andre Vollkommenheit

des Leibes, diese gut sein, die aber das Gegentheil hievon, schlecht?

KALL. Freilich.

SOK. Ist es nun auch mit der Unlust eben so, daſs einige heilsam ist, andere verderblich?

KALL. Wie sollte es nicht.

SOK. Also die gute Lust und Unlust muſs man wählen und bewirken?

KALL. Freilich.

SOK. Die schlechte aber nicht?

KALL. Offenbar.

SOK. Denn um des Guten willen müsse man Alles thun, glaubten wir beide, wenn du dich noch erinnerst, ich und Polos. Glaubst du dies etwa mit uns, daſs aller Handlungen Ziel das Gute ist, und daſs um seinetwillen
alles andre muſs gethan werden, nicht aber 500
dieses um des Andern willen? Willst du auf unsre Seite treten als der dritte?

KALL. Das will ich.

SOK. Um des Guten willen also muſs man alles übrige und so auch das Angenehme thun, nicht aber das Gute wegen des Angenehmen.

KALL. Freilich.

SOK. Ist es nun etwa Jedermanns Sache, auszuwählen, was unter dem Angenehmen gut ist, und was schlecht, oder bedarf es zu jedem eines Kunstverständigen?

KALL. Eines Kunstverständigen.

SOK. Bringen wir uns nun in Erinnerung, was ich zum Polos und Gorgias sagte. Ich sagte nemlich, es gäbe Verrichtungen, von denen einige nur bis zur Lust gingen, und diese allein bewirkten, vom Besseren und Schlechteren aber nichts wüſsten, andere aber erkennten was gut ist, und was schlecht; und so sezte ich unter die auf die Lust gehenden, als die leibliche, des Kochs

Geschiklichkeit, nicht Kunst, unter die aber auf das Gute gehenden eben so die Kunst des Arztes. Und nun, beim freundlichen Zeus, o Kallikles, treibe weder selbst Scherz mit mir, und antworte nicht gegen deine Meinung, was sich eben trifft, noch weniger aber nimm was ich sagen werde so an, als scherzte ich. Denn du siehst, dafs davon die Rede unter uns ist, worüber es gewifs für jeden Menschen, der nur ein wenig Vernunft hat, nichts ernsthafteres geben kann, nemlich auf welche Weise er leben soll, ob auf diejenige, zu welcher du mich ermunterst, dafs ich doch jenes dem Manne geziemende betreiben möchte, im Volke auftreten, die Redekunst ausüben und den Staat verwalten, auf die Art wie ihr ihn eben jezt verwaltet, oder ob er sich zu jener Lebensweise halten solle in der Philosophie, und worin wol diese von der andern abweicht. Vielleicht wäre es nun am besten, wie ich schon vorher versuchte, abzutheilen, und nachdem wir abgetheilt hätten, und mit einander übereingekommen wären, ob dies die beiden Lebensweisen sind, dann überlegen, worin sie sich unterscheiden, und nach welcher man leben müsse. Vielleicht weifst du aber noch nicht, was ich meine?

Kall. Nicht recht.

Sok. So will ich es dir noch deutlicher sagen. Nachdem wir übereingekommen, ich und du, es gebe Gutes und auch Angenehmes, und das Angenehme wäre verschieden von dem Guten, für jedes von beiden aber gebe es eine Bemühung und Vorrichtung, zu seinem Besiz zu gelangen, ein Jagen nach dem Angenehmen also, und eins nach dem Guten. — Gleich dies

aber gieb mir zuerst entweder zu, oder läugne es. Giebst du es zu?

Kall. Ich gebe es zu.

Sok. Wolan, auch darüber, was ich zu diesen sagte, erkläre dich mir, ob dich damals dünkte, dafs ich recht hätte. Ich sagte nemlich, die Kochkunst schiene mir keine Kunst zu sein, sondern nur eine Geschiklichkeit, wohl aber die Heilkunst, wobei ich meinte, dafs diese die Natur dessen erforscht hätte, was sie besorgt, und den Grund dessen was sie thut, und von jedem einzelnen Rechenschaft geben kann; die 501
andere aber auf die Lust, auf welche ihre ganze Beschäftigung gerichtet ist, offenbar ganz kunstlos arbeitet, ohne weder die Natur der Lust erforscht zu haben noch ihren Grund, ein völlig ungründliches mit einem Wort gar nichts berechnendes Handwerk und Geschiklichkeit, die nur besteht durch Erinnerung an das was zu geschehen pflegt, wodurch sie eben die Lust herbeischafft. Dieses nun überlege zuerst, ob du glaubst, es sei mit Grund gesagt, und es gebe wirklich auch solche andere Beschäftigungen mit der Seele, einige kunstgemäfse, welche Fürsorge tragen für das Beste der Seele, andere, welche, dieses vernachläfsigend, nur wie dort auf die Lust der Seele bedacht sind, wie man sie erregen könne, darauf aber, welche Lust die bessere sei, und welche die schlechtere, weder Acht haben, noch überhaupt um irgend etwas anders sich bekümmern, als nur wie sie sich beliebt machen, gleichviel ob besser oder schlechter. Mich nun, o Kallikles, dünken diese, und ich kann dergleichen nicht anders nennen, Schmeichelei zu sein, in Beziehung auf den Leib sowol als die Seele und jedes Andere, dem jemand nur durch Lust gütlich thun

will, ohne nachgedacht zu haben über das bessere und schlechtere, du aber, stellst du hierüber dieselbe Meinung auf wie wir, oder widersprichst du?

Kall. Ich nicht, sondern ich räume es ein, damit auch nur deine Rede zu Ende gebracht werde, und ich dem Gorgias zu willen sei.

Sok. Soll nun dies von einer Seele zwar gelten, von zweien oder mehreren aber nicht?

Kall. Nein, sondern auch von Zweien und von Vielen.

Sok. Also auch Vielen zu Hauf kann man Wohlgefallen erregen, ohne auf ihr Bestes bedacht zu sein.

Kall. Das glaube ich wohl.

Sok. Kannst du nun wol sagen, welches die Beschäftigungen sind, die dieses thun? Oder vielmehr wenn du willst, laſs mich fragen, und welche dir nun zu diesen zu gehören scheint, von der bejahe es, welche nicht, von der verneine es. Zuerst laſs uns die Kunst des Flötenspielens betrachten. Dünkt sie dich nicht eine solche zu sein, Kallikles, daſs sie nur unser Vergnügen sucht, und auf nichts anders bedacht ist?

Kall. Das dünkt mich.

Sok. Nicht auch alle ähnlichen insgesammt, wie das Spiel auf der Lyra in den tonkünstlerischen Wettstreiten?

Kall. Ja.

Sok. Und wie die Ausführung der Chöre und die Dichtung der Dithyramben, erscheint dir die nicht auch als eine solche? Oder meinst du, Kinesias, der Sohn des Meles, denke im mindesten darauf, wie er so etwas sagen will, wodurch seine Zuhörer besser werden? oder nur, wodurch er dem groſsen Haufen derselben gefallen will?

Kall. Das ist wol deutlich genug, vom 502
Kinesias nemlich.

Sok. Nun, und sein Vater Meles? glaubst du, der habe auf das Beste Rüksicht genommen bei seinem Spiel auf der Lyra? oder er ja wol nicht einmal auf das angenehmste; denn er quälte mit seinem Gesang die Zuschauer. Aber überlege nur, scheint dir nicht das ganze Spiel auf der Lyra und die dithyrambische Dichtkunst nur zum Vergnügen erfunden zu sein?

Kall. Das scheint mir.

Sok. Und jene prächtige und bewundernswürdige Dichtung der Tragödie, was ist das, worauf sie soviel Fleiſs wendet? Meinst du, ihr Zwek und ihre Bemühung sei nur darauf gerichtet den Zuschauern Wohlgefallen zu erregen, oder auch dafür sich zu hüten, daſs wenn ihnen etwas zwar angenehm ist und wohlgefällig, aber verderblich, dieses nicht gesagt werde? und wenn ihnen dagegen etwas widerlich ist, aber heilsam, daſs sie dieses sage und singe, mögen sie sich nun daran ergözen oder nicht? Auf welches von beiden scheint es dir die tragische Dichtkunst angelegt zu haben?

Kall. Es ist ja offenbar, Sokrates, daſs sie mehr auf die Lust ausgeht, und darauf den Zuschauern gefällig zu seyn.

Sok. Dieses aber, o Kallikles, sagten wir nun eben sei Schmeichelei?

Kall. Allerdings.

Sok. Wolan, wenn jemand von jeder Dichtung den Gesang wegnimmt, und den Tonfall und das Sylbenmaaſs, bleibt dann etwas anders übrig als Reden?

Kall. Nichts.

Sok. Und vor einem groſsen Haufen Volks werden diese Reden gesprochen?

Kall. Freilich.

Sok. Also ist die Dichtkunst auch eine Volksbearbeitung.

Kall. So scheint es.

Sok. Und jede Volksbearbeitung ist doch rednerisch. Oder dünkt dich nicht, daſs die Dichter auf der Schaubühne Redekunst treiben?

Kall. Wohl freilich.

Sok. Jezt also haben wir eine Redekunst an das Volk gefunden, wie es aus Kindern zugleich und Weibern und Männern, aus Knechten und Freien besteht, mit welcher wir nicht sehr zufrieden sind; denn wir sagen, sie sei eine Schmeichelei.

Kall. Freilich.

Sok. Wie aber die vor dem Volk der Athener? oder überhaupt in Staaten vor andern Versammlungen freier Männer? was ist uns doch diese? Dünkt dich etwa, daſs die Redner immer in Beziehung auf das Beste sprechen, dieses im Auge habend, daſs die Bürger möglichst gebessert werden durch ihre Reden? oder gehn auch diese nur darauf aus, sich den Bürgern gefällig zu machen, und behandeln ihres eigenen Vortheils wegen, den gemeinsamen aber vernachlässigend, das versammelte Volk wie Kinder, indem sie ihm nur Vergnügen zu machen suchen, ob es aber besser oder schlechter werden wird dadurch, sich nicht kümmern?

Kall. Das ist nicht mehr so im Allgemei-
503 nen zu beantworten; denn es giebt solche, die
was sie sagen aus wahrer Vorsorge für die Bürger sagen; es giebt aber auch solche, wie du meinst.

Sok. Das genügt mir. Denn wenn sich dieses auch theilt: so ist doch der eine Theil Schmeichelei, und eine unschöne Art das Volk

zu bearbeiten; der andere aber wäre etwas schönes, Besserung zu bewirken für die Seelen der Bürger, und unverdrossen immer nur das Beste zu reden, mag es das Angenehmere sein oder das Unangenehmere für die Hörer. Aber niemals gewiſs hast du diese Redekunst gesehen; oder wenn du einen solchen nennen kannst unter den Rednern, warum hast du ihn mir nicht auch bekannt gemacht, welcher es ist?

Kall. Ja, beim Zeus, ich weiſs dir keinen zu nennen, wenigstens unter den jezigen Rednern.

Sok. Wie? etwa unter den Alten weiſst du einen zu nennen, der Ursach gewesen, daſs die Athener besser geworden, seit er angefangen, das Volk zu bearbeiten, da sie vorher schlechter waren? denn ich weiſs nicht, wer das sein könnte.

Kall. Wie? hast du nicht gehört, was für ein vortreflicher Mann Themistokles gewesen ist, und Kimon und Miltiades, und dieser Perikles, der erst neuerdings gestorben ist, und den du noch selbst gehört hast?

Sok. Ja, Kallikles, wenn nemlich das die rechte Tugend ist, welche du vorher meintest, Begierden zu befriedigen, seine eignen und Anderer; wenn aber nicht dies, sondern was wir in dem späteren Theil des Gesprächs genöthiget wurden anzunehmen, nemlich welche Begierden, wenn sie befriediget werden, den Menschen besser machen, diese zu erfüllen, welche aber schlechter, die nicht, und daſs es hiezu einer Kunst bedürfe; kannst du dann wol sagen, daſs irgend einer von diesen Männern ein solcher gewesen sei?

Kall. Ich weiſs nicht recht, was ich sagen soll.

Sok. Wenn du es nur aufrichtig suchst, wirst du es schon finden. Laſs uns aber so ganz ruhig betrachtend zusehn, ob einer von diesen ein solcher gewesen ist. Nicht wahr, der rechtschaffene Mann, der um des Besten willen sagt was er sagt, der wird doch nicht in den Tag hinein reden, sondern etwas bestimmtes vor Augen haben, so wie auch alle andere Künstler, jeder sein eigenthümliches Werk im Auge habend, nicht auf Gerathewohl zugreifend jedesmal etwas neues an ihr Werk anlegen, sondern damit das, was er ausarbeitet, eine gewisse bestimmte Gestalt bekomme. Wie wenn du die Maler ansehn willst, die Baumeister, die Schiffbauer, alle andere Arbeiter welche du willst, so bringt jeder jedes, was er hinzubringt an eine bestimmte Stelle, und zwingt jedes, sich zu dem Andern zu fügen, und ihm angemessen zu sein,
504 bis er das ganze Werk wohlgeordnet und ausgestattet mit Schönheit dargestellt hat. So diese andern Künstler, und so auch jene, von denen wir eben sprechen, die es mit dem Leibe zu thun haben, die Aerzte und die Meister der Leibesübungen, bringen doch so den Leib zu Ordnung und Anstand. Nehmen wir an, daſs es sich so verhalte oder nicht?

Kall. Das mag immer so sein.

Sok. Ein Hauswesen also, in welchem Ordnung und Anstand anzutreffen ist, das wäre ein vollkommenes, in welchem aber Unordnung, das ein zerrüttetes?

Kall. Das gebe ich zu.

Sok. Eben so auch ein Schiff?

Kall. Ja.

Sok. Und dasselbe sagen wir auch von unserm Leibe?

Kall. Freilich.

Sok. Wie aber die Seele? wird die vollkommen sein, wenn Unordnung in ihr anzutreffen ist, oder auch sie, wenn Ordnung und Anstand?

Kall. Nothwendig ergiebt sich aus dem vorigen auch dieses.

Sok. Wie nennt man nun, was für den Leib aus Ordnung und Anstand sich bildet?

Kall. Du meinst wohl Gesundheit und Stärke?

Sok. Die meine ich. Wie aber nun, was der Seele eingebildet wird durch Ordnung und Anstand? versuche doch auch dafür wie für jenes einen Namen zu finden und auszusprechen.

Kall. Warum sagst du es nicht selbst, Sokrates?

Sok. Wenn es dir lieber ist, will ich es wol sagen. Aber nur wenn du glaubst, daſs ich es richtig sage, stimme mir bei; wenn aber nicht, so widerlege mich, und sieh mir ja nichts nach. Ich meine also, die Ordnungen für den Leib heiſsen Gesundheitsregeln, wodurch in ihm Gesundheit entsteht, und jede andere Tugend des Leibes. Ist das so oder nicht?

Kall. Es ist so.

Sok. Die Ordnungen aber und Bildungsvorschriften für die Seele sind Recht und Gesez, vermittelst deren sie rechtlich werden und anständig, und darin besteht eben Gerechtigkeit und Besonnenheit. Bejahst du es oder nicht?

Kall. Es sei so.

Sok. Mit Hinsicht hierauf also wird jener Redner, der rechte kunstmäſsige, sowol alle seine Reden, die er der Seele anbringt, einrichten, als auch seine Handlungen, und was er gewährt wird er gewähren, wo er etwas versagt und entzieht wird er es versagen, darauf immer

den Sinn gerichtet, wie Gerechtigkeit in die Seele seiner Mitbürger kommen möge, Ungerechtigkeit aber hinweggeschafft werden, und Besonnenheit hineinkommen, Ungebundenheit aber hinweggeschafft werden, und so jede andre Tugend hineinkommen, die Untugend aber abziehe. Räumst du dies ein oder nicht?

Kall. Ich räume es ein.

Sok. Denn was würde es auch helfen, einem kranken zerrütteten Leibe viele und noch so angenehme Speisen zu reichen, und Getränke oder irgend etwas, was ihm bisweilen um nichts mehr dient, als das Gegentheil, oder streng genommen wohl noch weniger. Ist das so oder nicht?

Kall. Es sei.

505 Sok. Denn ich denke, es lohnt dem Menschen nicht, in einem jämmerlichen Zustande des Leibes fortzuleben, weil er ja so auch nothwendig ein jämmerliches Leben führt. Oder ist es nicht so?

Kall. Ja.

Sok. Und nicht wahr, seine Begierden zu befriedigen, wie wenn er hungert zu essen soviel er will, und wenn ihn durstet zu trinken, das gestatten die Aerzte dem Gesunden wol meistentheils, den Kranken aber lassen sie gerade niemals das geniefsen, wonach ihn gelüstet. Dies giebst du doch auch wol zu?

Kall. Ja doch.

Sok. Und mit der Seele, Bester, ist es nicht eben so? so lange sie noch schlecht ist, weil sie unvernünftig ist, unbändig, ungerecht und unfromm, mufs man sie zurükhalten in ihren Begierden, und ihr nicht verstatten, irgend anderes zu thun als wodurch sie besser werden kann? Bejahst du oder nicht?

Kall.

Kall. Ich bejahe.

Sok. Denn so ist es ihr wol besser der Seele?

Kall. Ja doch.

Sok. Und zurükhalten von dem, was sie begehrt, das heiſst doch bändigen und in Zucht halten?

Kall. Ja.

Sok. In Zucht gehalten werden, das ist also für die Seele besser als die Unbändigkeit, wie du doch vorher meintest.

Kall. Ich weiſs nicht was du vorbringst, Sokrates! Frage einen Andern.

Sok. Dieser Mann will sich nicht gefallen lassen, jenen Vortheil zu erlangen, und selbst das zu leiden, wovon die Rede ist, in Zucht gehalten zu werden.

Kall. Auch kümmert mich gar nichts von allem was du sagst, und ich habe dir auch bis jezt nur des Gorgias wegen geantwortet.

Sok. Wohl! was wollen wir also machen? Die Rede abgebrochen liegen lassen?

Kall. Das magst du selbst wissen.

Sok. Sagen sie doch, es sei nicht recht, auch nur ein Mährchen abgebrochen liegen zu lassen, sondern man solle ihm einen Kopf aufsezen, damit es nicht ohne Kopf umhergehe. So beantworte doch noch das übrige, damit auch unser Gespräch seinen Kopf bekomme.

Kall. Wie zudringlich du bist, Sokrates! Wenn du indeſs mir folgen wolltest, lieſsest du diese Rede fallen, oder sprächst mit einem Andern.

Sok. Wer wird nur anders wollen? Denn unvollendet wollen wir doch die Rede nicht lassen.

Kall. Kannst du sie denn nicht allein zu Ende bringen, sei es nun, daſs du zusammenhängend fortsprächest, oder daſs du dir selbst antwortetest?

Sok. Daſs mir noch das Epicharmische widerführe, was vorhin zwei Männer sprachen, dazu ich allein genug sei. Indeſs es mag wol die höchste Noth sein auf diese Art. Wollen wir es nun so machen, so denke ich, es muſs auch allen höchlich daran gelegen sein zu wissen, was wahr ist in der Sache, wovon wir sprechen, und was falsch. Denn es ist für Alle insgemein gut, daſs dies ans Licht komme. Ich will es also durchgehn, wie ich glaube daſs es sich verhält. Wenn aber Einen von euch dünkt, ich stimmte
506 mir selbst bei, wo ich nicht sollte: so müſst ihr dazwischentreten und widerlegen. Denn nicht als wüſste ich es, sage ich was ich sage, sondern als suchte ich es gemeinschaftlich mit euch; so daſs, wenn mir scheint, derjenige habe Recht, der einen Zweifel aufwirft, ich es zuerst einräumen werde. Ich sage jedoch dies nur, falls euch gut dünkt, daſs die Rede zu Ende gebracht werde; wollt ihr aber das nicht, so lassen wir sie, und gehn auseinander.

Gorg. Ich meines Theils wünsche nicht, daſs wir auseinander gehen, sondern daſs du die Rede durchführest, und ich sehe wol, daſs die andern eben dies wünschen. Denn auch ich möchte gar gern hören, wie du das übrige allein durchnimmst.

Sok. Freilich, Gorgias, hätte ich gern noch mit unserm Kallikles weiter gesprochen, bis ich ihm könnte die Rede des Amphion wieder gegeben haben für die des Zethos. Da aber du, o Kallikles, die Rede nicht willst mit mir zu Ende führen: so merke wenigstens auf

und weise mich zurecht, wenn du meinst, daſs ich etwas unrichtiges sage. Und wenn du mich überführst, werde ich dir nicht zürnen, wie du mir, sondern als mein gröſster Wohlthäter wirst du bei mir angeschrieben stehen.

Kall. So sprich nur selbst, Guter, und mache ein Ende.

Sok. Höre denn, wie ich von Anfang an alles wieder aufnehme.

Ist wol das Angenehme und das Gute einerlei? — Nicht einerlei, wie ich und Kallikles übereingekommen sind. — Muſs nun das Angenehme um des Guten willen gethan werden, oder das Gute um des Angenehmen? — Das Angenehme um des Guten. — Angenehm aber ist das, durch dessen Anwesenheit wir ergözt werden; gut hingegen, durch dessen Anwesenheit wir gut sind? — Gewiſs. — Gut aber sind wir, und alles Andere was gut ist, durch irgend einer Tugend Anwesenheit? — Dies dünkt mich wenigstens nothwendig, Kallikles. — Die Tugend eines jeglichen Dinges aber, eines Geräthes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden, findet sich nicht so von ohngefähr aufs schönste herzu, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten, und durch die Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist. Ist dies wohl so? — Ich wenigstens bejahe es. — Durch Ordnung also wird die Tugend eines jeden festgesezt und in Stand gebracht? — Ich würde es bejahen. — Ein gewisser eigenthümlicher Anstand also, der sich in einem jeden bildet, macht jeden und jedes gut? — So dünkt mich. — Auch die Seele also, die ihren eigenthümlichen Anstand hat, ist besser als die ungeordnete? — Nothwendig,

— Die aber ihren Anstand hat, das ist die sitt-
liche? — Wie anders? — Und die sittliche ist
die besonnene? — Nothwendig. — Die beson-
nene Seele also ist die gute? — Ich wenigstens
507 weifs nichts anders zu sagen als dies, lieber Kal-
likles, weifst du aber etwas, so lehre es mich.

Kall. Sprich nur weiter, du Guter.

Sok. Weiter also sage ich, wenn die besonnene die gute ist: so ist die von der entgegengesezten Beschaffenheit die böse; diese war aber die besinnungslose und ungebundene? — Freilich. — Der Besonnene aber thut überall was sich gebührt gegen Götter und Menschen; denn er wäre ja nicht besonnen, wenn er das Ungebührliche thäte? — Das ist nothwendig so. — Thut er nun was sich gebührt gegen Menschen, so thut er das Gerechte; und wenn dasselbe gegen die Götter, dann das Fromme, und wer gerecht und fromm handelt, der ist nothwendig auch gerecht und fromm? — So ist es. — Ja auch tapfer nothwendig; denn dem Besonnenen ist es nicht eigen, etwas zu suchen oder zu fliehen was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen, Lust und Unlust zu fliehen und zu suchen, welche er soll, und standhaft auszuharren, wo er soll. So dafs nothwendig, o Kallikles, der besonnene Mann, da er, wie wir gezeigt haben, auch gerecht und tapfer und fromm ist, auch der vollkommen gute Mann sein wird; der Gute aber wird schön und wohl in Allem leben, wie er lebt, wer aber wohllebt, wird auch zufrieden und glükselig sein; der Böse hingegen und der schlecht lebt, elend. Und dies wäre der, welcher dem Besonnenen entgegengesezt sich verhält, der zügellose welchen du lobtest. So seze ich wenigstens dieses, und behaupte, dafs es so wahr ist. Ist

dies aber wahr, so mufs, wie es scheint, wer glükselig sein will die Besonnenheit suchen und üben, die Zügellosigkeit aber fliehen, jeder so weit und schnell er kann; und so dieses vor allen Dingen zu erlangen suchen, dafs er keiner Züchtigung bedürfe, bedürfte er ihrer aber entweder selbst oder einer von seinen Angehörigen, sei es ein Einzelner oder der Staat, dann Strafe auflegen und züchtigen, wenn er glükselig sein will. Dies dünkt mich das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen mufs bei Führung des Lebens, und alles in eignen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so verrichten, dafs immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glükselig werden will; nicht aber so, dafs man die Begierden zügellos werden lasse, und im Bestreben sie zu befriedigen, ein überschwengliches Uebel, das Leben eines Räubers lebe. Denn weder mit einem andern Menschen kann ein solcher befreundet sein noch mit Gotte; denn er kann in keiner Gemeinschaft stehen, wo aber keine Gemeinschaft ist, da kann auch keine Freundschaft sein. Die Weisen aber behaupten, o Kallikles, dafs auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Ge- 508
meinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schiklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als Ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit. Du aber, wie mich dünkt, merkst hierauf nicht, wiewol du so weise bist, sondern es ist dir entgangen, dafs die geometrische Gleichheit soviel vermag unter Göttern und Menschen; du aber glaubst, alles komme an auf das Mehr haben, weil du eben die Mefskunst vernachläfsigst. Wohl!

entweder nun muſs uns dieser Saz widerlegt werden, daſs nicht durch Gerechtigkeit und Besonnenheit die Glükseligen glükselig sind, und durch Schlechtigkeit die Elenden elend, oder wenn er wahr bleibt, muſs man sehen was folgt. Nemlich jenes vorige, o Kallikles, folgt Alles, wovon du mich fragtest, ob ich es im Ernst meinte, als ich sagte, daſs man, wer nur etwas Unrechtes gethan, den anklagen müsse, sich selbst, seinen Sohn, seinen Freund, und dazu die Redekunst gebrauchen. Und was du meintest, Polos habe es mir aus Blödigkeit zugegeben, das war also wahr, daſs nemlich das Unrechtthun um wieviel schändlicher, um soviel auch übler wäre als das Unrechtleiden; und daſs wer ein rechter Redner werden wolle, nothwendig gerecht und des Rechts kundig sein müsse, wovon wiederum Polos meinte, Gorgias habe es nur aus Blödigkeit eingeräumt. Verhält sich nun dieses so: so laſs uns sehn, wie es wol mit dem steht, was du mir vorwirfst, ob es wol recht gesagt ist oder nicht, daſs ich nicht im Stande bin, mir selbst noch irgend einem meiner Freunde und Angehörigen zu helfen oder sie aus den gröſsten Gefahren zu erretten, sondern daſs ich in eines Jeden Gewalt bin, wie die Geächteten, der nur Lust hat, und wenn er mich auch, was ja das groſse Wort in deiner Rede war, ins Angesicht schlagen wollte oder des Vermögens berauben, oder aus der Stadt vertreiben, oder endlich gar tödten, und sich in solchem Zustande zu befinden doch das schändlichste ist nach deiner Meinung. Meine Meinung dagegen, welche schon oft gesagt worden ist, mag sie aber doch immer noch einmal gesagt werden, ist, ich läugne, Kallikles, daſs ungerech-

ter Weise ins Angesicht geschlagen zu werden das schändlichste ist; eben so auch nicht wenn man mir schnitte, sei es den Leib oder den Beutel, sondern eben das Schlagen selbst mich und das meinige ungerechter Weise, und das Schneiden ist sowol schändlicher als übler. Eben so Diebstahl und Entführung zur Knechtschaft und gewaltsamer Einbruch, und überhaupt jedes andere Unrecht gegen mich und das meinige, ist für den der es begeht beides übler und schändlicher, als für mich, an dem es begangen wird. Dieses, was sich uns auch schon dort in den früheren Reden so gezeigt hatte, wie ich sage, bleibt fest und wohl verwahrt mit, sollte
es auch zu derb klingen, eisernen und stähler- 509
nen Gründen, wie es ja noch scheint, welche du oder ein noch muthigerer entweder lösen muſs, oder es wird nicht möglich sein, anders als ich gethan und doch richtig über die Sache zu reden. Denn ich bleibe immer bei derselben Rede, daſs ich zwar nicht weiſs, wie sich dies verhält, daſs aber von denen, die ich angetroffen, wie auch jezt, keiner im Stande gewesen ist, etwas Anderes zu behaupten, ohne dadurch lächerlich zu werden. Daher sage ich wiederum, daſs es sich so verhält. Und wenn es sich so verhält, und das gröſste unter allen Uebeln die Ungerechtigkeit selbst ist für den der Unrecht thut, und noch ein gröſseres wo möglich als dieses gröſste die Ungestraftheit des Unrechtthuns ist: welche Hülfe müſste dann ein Mensch sich selbst zu leisten unfähig sein, um dadurch in Wahrheit zum Gespött zu werden? nicht diejenige, welche gerade den gröſsten Schaden von uns abwendet? Ganz nothwendig doch muſs es das schmählichste sein, grade diese Hülfe sich selbst und seinen Freunden und Angehörigen nicht lei-

sten zu können, nächstdem aber die gegen das zweite Uebel, und drittens die gegen das dritte; und so fort nach der eigenthümlichen Gröſse eines jeden Uebels ist es auch schön, gegen jedes Hülfe leisten zu können, und schmählich, es nicht zu können. Verhält es sich anders, oder so, Kallikles?

Kall. Nicht anders.

Sok. Unter den beiden nun, dem Unrechtthun und Unrechtleiden ist das gröſsere Uebel, sagen wir, das Unrechtthun, das kleinere das Unrechtleiden. Was müſste sich nun jemand wohl verschaffen, um diese beiden Vortheile zu genieſsen, den nicht Unrecht zu thun, und den nicht Unrecht zu leiden? Das Vermögen oder den Willen? Ich meine nemlich so: Wenn einer nicht will Unrecht leiden, wird er schon deshalb wirklich nicht Unrecht leiden? oder wird er nur dann, wenn er sich ein Vermögen erworben hat, nicht Unrecht zu leiden, auch wirklich nicht Unrecht leiden?

Kall. Das ist ja wohl offenbar, wenn ein Vermögen.

Sok. Und wie ist es mit dem Unrechtthun? ist es etwa hinreichend, wenn einer nur nicht Unrecht thun will; so daſs er dann auch nicht Unrecht thun wird; oder muſs auch hiezu ein Vermögen und eine Kunst erworben werden. weil wer diese nicht lernt und übt, doch Unrecht thun wird? Warum beantwortest du mir nicht dieses wenigstens, Kallikles? glaubst du, daſs ich und Polos durch eine wahre Nothwendigkeit dahin gebracht worden sind oder nicht, in unserm vorigen Gespräch dies einzugestehn was wir eingestanden, niemand thäte mit Willen Unrecht, sondern alle Unrechtthuenden thäten Unrecht wider Willen.

Kall. Auch das mag so sein, Sokrates, damit du deine Rede zu Ende bringst. 510

Sok. Auch hiezu also, wie es scheint, muſs ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, um nicht Unrecht zu thun?

Kall. Ja doch.

Sok. Welches ist nun die Kunst, durch welche man erreicht, daſs man gar nicht oder so wenig als möglich Unrecht leidet? Sieh zu, ob du eben so denkst wie ich. Ich denke nemlich so. Entweder muſs man selbst im Staate herrschen, sei es gesezmäſsig oder gewaltthätig, oder man muſs der bestehenden Gewalt freund sein.

Kall. Siehst du, Sokrates, wie bereit ich bin, dich zu loben, wenn du etwas richtiges vorbringst? Dies scheinst du mir sehr richtig gesagt zu haben.

Sok. Erwäge dann auch dies, ob es dir gut gesagt scheint. Freund nemlich dünkt mich einem Jeden derjenige am meisten zu sein, von dem es schon die Alten und Weisen sagen, der Aehnliche dem Aehnlichen. Meinst du nicht auch?

Kall. Auch ich.

Sok. Wenn also ein roher und ungebildeter Mann irgendwo eigenmächtig herrscht, wird nicht ein solcher Tyrann, wenn es irgend in diesem Staate einen weit besseren Mann giebt, als er selbst ist, diesen fürchten, und ihm nicht von ganzer Seele freund sein können?

Kall. So ist es.

Sok. Eben so wenig aber auch, wenn Einer weit schlechter wäre, dem auch nicht. Denn einen solchen würde der Tyrann verachten, und ihm nicht solche Aufmerksamkeit wie einem Freunde beweisen können.

Kall. Auch das ist wahr.

Sok. Es bleibt also nur der übrig als der rechte Freund für einen solchen, der ihm gleichgesinnt wäre, dasselbe lobend und tadelnd, und sich dennoch beherrschen lassen und dem Gewalthabenden unterworfen sein wollte. Dieser wird dann viel in solchem Staate vermögen, und niemand wird ihn ungestraft beleidigen. Steht es nicht so?

Kall. Ja.

Sok. Wollte also in diesem Staate einer von dem jüngeren Geschlecht überlegen, auf welche Weise könnte ich wol zu groſser Macht gelangen, daſs mich niemand beleidigte: so wäre dies, wie es scheint, der Weg für ihn, daſs er sich gleich von Jugend an gewöhnte, dasselbe zu lieben und zu hassen, wie sein Herr, und es darauf anlegte, diesem so ähnlich zu werden als möglich. Nicht so?

Kall. Ja.

Sok. Also diesem wird das bewirkt sein, daſs er nicht beleidigt werde, und, wie ihr sprecht, viel vermöge im Staat?

Kall. Allerdings.

Sok. Aber etwa auch dies, daſs er selbst nicht unrecht thue? oder weit gefehlt, wenn er ja einem ungerechten Gewalthaber ähnlich sein soll und bei diesem viel vermögen? Sondern, denke ich, im Gegentheil wird ja seine ganze Vorrichtung darauf gehn, daſs er im Stande sei, möglichst viel Unrecht zu thun, und doch nicht bestraft zu werden. Nicht wahr?

Kall. Offenbar.

511 Sok. Also das gröſste Uebel wird er doch bei sich tragen, daſs er sich nemlich um dieser Nachahmung seines Herrn und dieser Gewalt willen seine Seele zerrüttet und verstümmelt hat?

Kall. Ich weiſs nicht, wie du jedesmal deine Reden windest und drehst, Sokrates, immer wieder das unterste nach oben. Oder weiſst du nicht, daſs dieser Nachahmer jenen nicht Nachahmenden tödten, und ihm alles nehmen wird, was er hat?

Sok. Das weiſs ich, mein guter Kallikles, wenn ich etwa nicht taub bin, da ich es ja von dir und Polos nur eben mehr als einmal gehört habe, und auch sonst von fast Allen in der Stadt. Aber höre du mich auch; er wird ihn freilich tödten wenn er will; aber er wird dies thun wie ein Böser an einem guten und rechtschaffenen.

Kall. Ist das nun nicht eben das empörendste?

Sok. Nicht für den Vernünftigen, wie unsere Rede andeutet. Oder soll der Mensch nur dafür sorgen, daſs er die längstmögliche Zeit lebe, und sich nur der Künste befleiſsigen, die uns immer aus den Gefahren erretten, wie auch der Redekunst, deren ich nach deinem Rathe mich befleiſsigen soll, weil sie uns aushelfen kann vor Gericht?

Kall. Und gewiſs, beim Zeus, sehr gut rieth ich dir.

Sok. Wie doch, Bester? Hältst du auch die Kunst zu schwimmen für etwas sehr groſses und vortrefliches?

Kall. Warlich, ich nicht.

Sok. Aber doch rettet auch sie die Menschen vom Tode, wenn ihnen ein solcher bevorsteht, wobei es dieser Kunst bedarf. Dünkt dich nun diese doch geringfügig, so will ich dir eine gröſsere nennen, die Kunst der Schifffahrt, welche nicht nur das Leben, sondern auch Leib und Vermögen zugleich aus den äuſsersten Gefahren rettet, eben wie die Redekunst. Und

auch diese hält sich sehr zurükgezogen und sitt-
sam, und macht gar nicht grofse Ansprüche in
ihrem ganzen Betragen, als ob sie etwas aufser-
ordentliches leistete. Sondern ohnerachtet sie
dasselbe leistet, was die gerichtliche Vertheidi-
gung: so will sie doch, wenn sie einem aus
Aegina glüklich hieher geholfen hat, glaube ich,
zwei Obolen verdient haben; wenn aber aus
Aegypten oder dem Pontos, wird sie für diese
grofse Wohlthat, nachdem sie einen mit Weib
und Kind und Habe erhalten und in den Hafen
gebracht hat, aufs Höchste zwei Drachmen for-
dern; und er selbst, der diese Kunst besizt und
dies geleistet hat, steigt aus und geht am Ufer
auf und ab neben seinem Schiffe gar bescheide-
nen Ansehns. Er weifs nemlich, so denke ich,
zu berechnen, dafs ihm unbewufst ist, welchen
der Schiffsgesellschaft er wirklich Nuzen gestif-
tet hat, indem er sie nicht ertrinken liefs, und
welchen vielleicht Schaden, da er ja weifs, dafs
er sie um nichts besser ausgesezt hat als sie ein-
512 gestiegen waren, weder dem Leibe noch der
Seele nach. Er berechnet also, dafs wenn schon
ein mit grofsen und unheilbaren Leibesübeln Be-
hafteter, der nicht ertrank, wenn ein solcher
schon elend daran ist, dafs er den Tod nicht ge-
funden hat, und also gar nichts durch ihn ge-
bessert wurde, dafs wol unmöglich einem mit
grofsen und unheilbaren Uebeln an der Seele,
die soviel mehr als der Leib werth ist, Behafte-
teten gut sein könne, fort zu leben, und man
ihm einen Nuzen verschafft habe, wenn man
ihn, gleichviel ob aus der See oder vor Gericht
oder wo nur sonst irgend her errettet; sondern
er weifs, dafs es für einen solchen elenden Men-
schen gar nicht besser ist zu leben, weil er eben
schlecht leben mufs. Darum thut auch kein

Schiffer grofs, ob er uns gleich beim Leben erhält. Und eben so wenig ja der Maschinist, du Wunderlicher, der die Befestigungen besorgt, wiewol er bisweilen kein geringerer Helfer ist, als sogar der Heerführer, geschweige denn als der Schiffer, und als sonst irgend einer; denn er rettet ja wol bisweilen ganze Städte. Meinst du nicht, der könnte sich ja wol mit dem Sachwalter gleich stellen? Und freilich, Kallikles, wenn er reden wollte wie ihr, und die Sache herausstreichen, er würde euch ganz verschütten unter seinen Reden und Ermahnungen, dafs ihr solltet Maschinisten werden, und dafs alles andere nichts wäre. Zu sagen hätte er genug. Aber du achtest ihn dennoch gering sammt seiner Kunst, ja gar zum Schimpf würdest du ihn einen Maschinisten nennen, und würdest weder seinem Sohn deine Tochter zur Ehe geben, noch die seinige nehmen wollen. Und doch nach dem, weshalb du dein Geschäft lobst, mit welchem Rechte kannst du ihn und die übrigen, die ich erwähnt, gering achten? Ich weifs du wirst sagen, du wärest ein Besserer, und von Besseren her. Allein wenn das Bessere nicht das sein soll, was ich so nenne, sondern eben dies die Tugend ist, nur sich selbst und das seinige zu erhalten, wie einer auch sonst sein möge: so wird es lächerlich, dafs du den Maschinisten verachtest und den Arzt und alle die andern Künste, welche der Erhaltung wegen ersonnen sind. Also Bester, sieh zu, ob nicht das Edle und Gute etwas ganz anderes ist, als das Erhalten und Erhaltenwerden, und ob nicht ein Mann, der es wahrhaft ist, eben dieses, nur zu leben so lange es irgend geht, mufs dahin gestellt sein lassen, und keinesweges am Leben hängen, sondern dieses Gott überlassend, und mit den Wei-

bern glaubend, daſs doch Keiner seinem Schiksal entgeht, nur darauf sehen, auf welche Weise er während der Zeit, die er nun zu leben hat, am besten leben möge, ob wirklich alsdann, wenn er der Regierung ähnlich wird, unter wel-
513 cher er wohnt. Und izt also, ob auch du dem Volke der Athener sollst ähnlich zu werden suchen so sehr als möglich, wenn du bei ihm willst beliebt sein, und viel vermögen in der Stadt. Dies siehe zu, ob es dir wirklich nuzt und mir, damit es uns nicht gehe wie man von den Thessalischen Weibern sagt, welche den Mond herunter holen, und auch wir für das liebste was wir haben uns dieses holen, viel zu vermögen im Staate. Glaubst du aber, daſs irgend ein Mensch dir eine solche Kunst mittheilen könne, welche machen kann daſs du viel in dieser Stadt vermögest, wenn du auch ihrer Verfassung unähnlich bist, gleichviel ob besser oder schlechter: so berathest du dich schlecht, o Kallikles, wie mich dünkt. Denn nicht sein Nachahmer muſst du sein, sondern schon von Natur ihm ähnlich, wenn du etwas ordentliches erlangen willst in der Freundschaft des Athenischen Volks, und so auch warlich in der deines Jünglings. Wer dich also diesem recht ähnlich macht, der macht dich wie du ein Staatsmann zu sein wünschest zu einem solchen Staatsmann und Redner. Denn was nach seinem eignen Sinn gesprochen wird, daran freut sich ein Jeder, was aber aus einem fremden, das ist ihm zuwider, wenn du nicht etwa anders meinst, edelster Freund. Haben wir etwas hiergegen zu sagen, Kallikles?

Kall. Ich weiſs nicht, wie mir gewissermaſsen gut vorkommt, was du sagst, Sokrates; es geht mir aber doch wie den Leuten, ich glaube dir nicht sonderlich.

Sok. Jene zwiefache Liebe eben, die du in der Seele hast, Kallikles, steht mir entgegen; aber vielleicht wenn wir öfter und besser dasselbe erwägen wirst du überzeugt werden. Erinnere dich also daſs wir sagten, es gäbe eine zwiefache Vorrichtung um jedes, den Leib und die Seele zu behandeln, davon die eine nur um der Lust willen sich damit abgebe, die andere mit Hinsicht auf das Beste nicht sich gefällig mache, sondern ernstlich und beharrlich zu Werke gehe. War es das nicht, was wir von einander unterschieden?

Kall. Allerdings.

Sok. Und jene die es nur mit der Lust zu thun hat, war unedel, und nichts anders ihrem Wesen nach als Schmeichelei. Nicht wahr?

Kall. Es sei so, wenn du denn willst.

Sok. Die andere aber, wenn wir nach Kräften das besser zu machen suchen, was wir behandeln, sei es nun Leib oder Seele?

Kall. So war es.

Sok. Sollen wir also versuchen, auf diese Weise den Staat und die Bürger zu behandeln, um sie soviel möglich besser zu machen? Denn ohne dies, wie wir vorher fanden, ist es zu nichts nuz, ihnen irgend eine andere Wohlthat zu erweisen, wenn nicht die Seele derer gut und schön ist, welche entweder zu groſsem Besiz gelangen sollen, oder zur Herrschaft über Andere, oder zu sonst irgend einem Vermögen. 514
Sagen wir daſs es sich so verhält?

Kall. Ja wenn es dir lieber ist.

Sok. Wenn wir uns nun einander zureden, Kallikles, uns mit den öffentlichen Angelegenheiten zu befassen, etwa im Fache der Baukunst mit den Mauern, Schiffswerften, oder den wichtigsten heiligen Gebäuden, müſsten wir

uns dann wol zuvor untersuchen und prüfen, zuerst ob wir wol die Sache selbst verstehn oder nicht verstehen, die Baukunst, und von wem wir sie gelernt haben? müſsten wir das oder nicht?

Kall. Freilich wol.

Sok. Und zweitens wol auch dieses, ob wir schon je wenigstens zum Gebrauch des gemeinen Lebens irgend ein Gebäude aufgeführt haben für einen unserer Freunde oder für uns selbst, und ob dieses gut ist oder schlecht. Und wenn sich aus der Untersuchung ergiebt, daſs wir vortrefliche und berühmte Lehrer gehabt haben, und viele schöne Gebäude mit unsern Lehrern gemeinschaftlich aufgeführt, viele auch selbst allein, seitdem wir uns von unsern Lehrern getrennt: so ziemte es unter solchen Umständen vernünftigen Menschen, sich auch an die öffentlichen Werke zu wagen. Könnten wir aber weder unsern Lehrer aufzeigen, noch auch andere als schlechte Gebäude, wenn überall welche, dann wäre es doch gewiſs unvernünftig, öffentliche Werke zu unternehmen, und uns dazu aufzumuntern. Wollen wir sagen, dies sei richtig gesprochen, oder nicht?

Kall. Freilich.

Sok. Nicht auch eben so mit allem übrigen, wenn wir uns zureden wollten, auch die öffentlichen Geschäfte der Aerzte zu übernehmen, als tüchtig in diesem Fach, würden wir uns nicht erst prüfen, ich dich und du mich, laſs doch sehn, bei Gott, wie es doch steht mit des Sokrates eigner Gesundheit? oder ob wol schon Jemand durch ihn von einer Krankheit ist befreit worden, sei es ein Knecht oder ein Freier. Auf eben die Art würde auch ich dich prüfen, und fänden wir nicht, daſs wir jemals

jemanden gesunder gemacht hätten, weder Fremden noch Bürger, weder Mann noch Weib, beim Zeus, Kallikles, wäre es nicht belachenswerth, wenn dann Menschen noch so thöricht sein könnten, ehe sie nicht erst für sich allein, vieles wie es sich eben traf, vieles auch richtig und gut ausgeführt und die Kunst hinlänglich geübt hätten, gleich wie der Töpfer im Sprichwort beim Fasse anzufangen, und sowol sich selbst an die öffentlichen Geschäfte zu wagen, als auch Andere dazu aufzumuntern? Dünkt es dich nicht unvernünftig, so zu handeln?

Kall. Mich wol.

Sok. Nun aber du selbst, bester Mann, 515
erst eben angefangen hast, Staatsgeschäfte zu betreiben, und mich ermahnst und schiltst, daſs ich sie nicht betreibe, wollen wir einander nicht prüfen. Wolan, hat Kallikles wol schon einen Bürger besser gemacht? ist einer, der zuvor schlecht war, ungerecht etwa, zügellos und unvernünftig, durch den Kallikles gut und rechtlich geworden, fremder oder einheimischer, Knecht oder Freier? Sprich wenn dich jemand hierauf prüft, Kallikles, was wirst du sagen? wen wirst du behaupten besser gemacht zu haben durch deinen Umgang? Bedenkst du dich zu antworten, ob du schon ein solches Werk aufzuzeigen hast aus der Zeit, da du für dich lebtest, ehe du dich ins öffentliche Leben wagtest?

Kall. Du willst immer Recht behalten, Sokrates.

Sok. Keinesweges aus Rechthaberei, frage ich, sondern in Wahrheit um zu erfahren, wie du denn meinst daſs der Staat bei uns müsse ver-

waltet werden, ob du etwa auf etwas anderes deine Sorgfalt richten willst, nun du dich der öffentlichen Angelegenheiten annimmst, als darauf, daſs wir Bürger immer besser werden? Oder haben wir nicht schon oft eingestanden, daſs dies die öffentlichen Männer bewirken müssen? Haben wir es eingestanden oder nicht? Antworte. Wir haben es eingestanden, will ich für dich antworten. Wenn also dies der rechtliche Mann seinem Staate muſs zu bewirken suchen: so besinne dich und sage mir noch einmal deine Meinung von jenen Männern, die du vorhin anführtest, ob du noch glaubst, daſs sie gute Staatsmänner gewesen sind, Perikles und Kimon und Miltiades und Themistokles?

Kall. Ich glaube es.

Sok. Waren sie also gute Staatsmänner: so hat doch offenbar jeder die Bürger zu Besseren gemacht aus schlechteren. Müssen sie das gethan haben oder nicht?

Kall. Das müssen sie gethan haben.

Sok. Also da Perikles anfing vor dem Volke zu reden, waren die Athener schlechter, als da er zum lezten Male redete?

Kall. Vielleicht.

Sok. Nicht doch vielleicht, Bester, sondern es folgt nothwendig aus dem eingestandenen, wenn anders jener ein guter Staatsmann war.

Kall. Und was weiter?

Sok. Nur dies sage mir noch, ob man wirklich der Meinung ist, die Athener wären durch den Perikles besser geworden, oder viel-

mehr sie wären verderbt worden von ihm.
Denn dazu höre ich wenigstens immer habe Pe-
rikles die Athener gemacht, zu einem faulen,
feigen, geschwäzigen, geldgierigen Volk, in-
dem er sie zuerst zu Söldlingen erniedriget.

Kall. Das hörst du von denen mit den ein-
geschlagenen Ohren, o Sokrates.

Sok. Aber dies höre ich nicht nur, son-
dern wir wissen es beide genau, ich und du,
dafs Perikles zuerst zwar in gutem Ruf stand,
und die Athener keine schimpfliche Klage gegen
ihn beschlossen, als sie noch schlechter waren,
nachdem sie aber durch ihn gut und edel gewor- 516
den, gegen das Ende seines Lebens haben sie
ihn des Unterschleifs beschuldiget, und hätten
ihn beinahe am Leben gestraft, offenbar doch
als einen gefährlichen Mann.

Kall. Nun? war etwa deshalb Perikles
schlecht?

Sok. Ein solcher Aufseher wenigstens über
Esel, Pferde und Rinder würde für schlecht ge-
halten werden, der sie keinesweges stöfsig,
scheu und beifsig überkommen, sie aber so hätte
verwildern lassen, dafs sie nun dieses alles thun.
Oder dünkt dich nicht jeder solcher ein schlech-
ter Aufseher über jede Art von Thieren, der sie
zahmer bekommt, und sie wilder macht als er
sie bekommen hat. Dünkt es dich nicht?

Kall. Ja doch, damit ich dir nur den
Willen thue.

Sok. So thue mir auch noch den Willen,
mir dies zu beantworten, ob der Mensch auch
zu den Thieren gehört, oder nicht?

Kall. Wie sollte er nicht?

Sok. Und Perikles führte die Aufsicht über Menschen?

Kall. Ja.

Sok. Wie also? sollten sie nicht nach dem eben festgesezten gerechter unter ihm geworden sein aus Ungerechteren, wenn doch er als ein rechter Staatsmann die Aufsicht über sie führte?

Kall. Freilich.

Sok. Nun aber sind die Gerechten zahm, wie Homeros sagt. Was sagst du aber? Nicht eben das?

Kall. Ja.

Sok. Und doch hat er sie wilder gemacht, als er sie vorgefunden hatte, und zwar gegen ihn selbst, was er doch am wenigsten wollte.

Kall. Willst du, daſs ich dir Recht gebe?

Sok. Wenn dich dünkt, daſs ich Recht habe.

Kall. So sei denn dieses so!

Sok. Wenn also wilder, dann auch ungerechter und schlechter?

Kall. Es sei.

Sok. Also war Perikles kein guter Staatsmann nach dieser Rede.

Kall. Du meinst es freilich nicht.

Sok. Beim Zeus, auch du nicht, nach dem, was du mir zugegeben hast. Weiter auch wegen des Kimon sage mir doch, haben nicht eben die, deren Bestes er besorgte, ihn aus dem Staate herausgestimmt, um nur Zehn Jahre lang

seine Stimme gar nicht zu hören? und haben sie nicht dem Themistokles dasselbe gethan, und ihn noch obenein gänzlich verwiesen? Den Miltiades aber, den Sieger bei Marathon, hatten sie schon beschlossen in der Grube umkommen zu lassen, und wäre nicht der Prytane gewesen, so würde es auch geschehen sein. Nun aber würde diesen, wären sie so vortrefflich gewesen wie du behauptest, dergleichen nicht begegnet sein. Wenigstens einem guten Wagenführer geht es nicht so, daſs er Anfangs zwar nicht herunterfällt vom Wagen, wenn er aber seine Pferde erst eine Zeitlang behandelt hat, und dadurch auch selbst ein besserer Wagenführer geworden ist, dann herabfällt. Dergleichen kommt nicht vor, weder beim Wagenführen noch bei irgend einem andern Geschäft. Oder meinst du?

Kall. Nein freilich.

Sok. So waren also, wie es scheint, un-
sere vorigen Reden ganz richtig, daſs wir kei-
nen wissen, der ein tüchtiger Staatsmann gewe- 517
sen wäre in dieser Stadt. Du aber räumtest
zwar ein, es gebe keinen unter den jezigen, un-
ter den früheren aber meintest du doch, und ho-
best eben diese Männer heraus. Von diesen
aber hat sich gezeigt, daſs sie den jezigen ganz
gleich sind. So daſs wenn diese Redner waren,
sie weder die wahre Redekunst verstanden ha-
ben, denn sonst würden sie nicht durchgefallen
sein, noch auch die schmeichlerische.

Kall. Aber es fehlt doch sehr viel, Sokrates, daſs von den jezigen einer solche Dinge ausrichtete, wie von jenen jeder, wer du willst, ausgerichtet hat.

Sok. O wunderlicher Kallikles, ich tadle ja auch diese Männer nicht, sofern sie Diener des Staats gewesen sind, vielmehr scheinen sie mir als solche weit besser gewesen zu sein als die jezigen, und weit geschikter, dem Staate dasjenige zu verschaffen, wonach ihn gelüstete. Aber seine Gelüste umzustimmen und ihnen nicht nachzusehn, sondern durch Ueberredung und durch Gewalt ihn zu dem zu bewegen, wodurch die Bürger besser werden können, darin, daſs ich es grade heraus sage, waren diese nichts besser als jene, und dies ist doch das einzige Geschäft des rechten und guten Staatsmannes. Allein Schiffe und Mauern und Werfte zu schaffen und vielerlei dergleichen, darin gestehe auch ich dir gern, daſs jene weit stärker gewesen sind als diese. Aber lächerliches begehen wir, ich und du, in unsern Reden. Denn in der ganzen Zeit, seit wir mit einander sprechen, haben wir noch nicht aufgehört, immer auf dasselbe zurükzukommen, und einander gar nicht zu verstehen was wir meinen. Ich nemlich denke, du hast oft genug zugestanden und eingesehen, daſs es wirklich eine solche zwiefache Beschäftigung giebt um den Leib und um die Seele, deren die eine bloſs dienender Art ist, die daſs einer im Stande sei, wenn unsern Leib hungert, Speise herbeizuschaffen, wenn ihn durstet Getränk, wenn er friert Kleider, Dekken, Schuhe, und was für Gelüste den Leib sonst noch ankommt. Und wohlbedacht erläutere ich es dir durch dieselben Bilder, damit du es leichter begreifst. Wer nun dies zu verschaffen weiſs, als Krämer oder Kaufmann oder Verfertiger dieser Dinge, als Koch, Bekker, Weber, Schuster, Gerber, das ist kein Wunder, daſs der sich selbst dafür

hält, er sei der Versorger des Leibes, und daſs auch Andere ihn dafür halten, jeder nemlich der nicht weiſs, daſs es auſser allen diesen eine Kunst giebt, die Heilkunde nemlich und die Gymnastik, welche in Wahrheit die Versorgerin des Leibes ist, und welcher auch gebührt, über alle jene Künste zu herrschen, und sich ihrer Werke zu bedienen, weil sie nemlich weiſs, was das zuträgliche ist und das Verderbliche von Speisen und Getränk für die Vollkommenheit des Leibes, die andern 518
alle aber es nicht wissen. Daher auch jene nur für knechtisch, dienstbar und unedel gelten in ihren Bemühungen um den Leib, diese aber, die Heilkunde und die Gymnastik, mit Recht Herrinnen jener andern sind. Daſs ich nun meine, daſs dasselbe eben so in Beziehung auf die Seele statt finde, dünkst du mich manchmal recht gut zu verstehen, und giebst es zu, als wüſstest du was ich meine; bald darauf aber kommst du und behauptest, es hätte einige gar rechte und vortrefliche Staatsmänner gegeben unter uns, und als ich frage, welche doch, stellst du mir Menschen auf, die sich zur Staatskunst vollkommen eben so verhalten, als wenn du mir auf die Frage wegen der Gymnastik, was für ausgezeichnete Männer in Besorgung des Leibes wir wol gehabt haben oder noch haben, ganz ernsthaft antworten wolltest, Thearion der Bekker und Mithäkos, der die Sikelische Kochkunst geschrieben hat, und Sarambos der Krämer, diese wären vortreffliche Pfleger des Leibes gewesen, denn der eine hätte wunderschönes Brodt geliefert, der andere Speisen, der dritte Wein. Vielleicht wärest du dann unwillig geworden, wenn ich dir gesagt hätte, lieber Mensch, du

verstehst nichts von der Gymnastik, denn du
nennst mir nur dienstbare Menschen, die für
die Begierden arbeiten, und nichts rechtes und
tüchtiges davon verstehen, die wenn es sich
so trifft die Leiber der Menschen anfüllen und
aufschwemmen, ihnen aber, wiewol sie gelobt
werden, das alte Fleisch auch noch verderben.
Die Leute aber werden aus Unkunde nicht
diese, von denen sie so bewirthet wurden, be-
schuldigen, daſs sie Ursach an ihren Krank-
heiten wären und an dem Verlust ihrer bis-
herigen Wohlbeleibtheit, sondern diejenigen,
welche alsdann grade um sie sind und ihnen
einen Rath geben, wenn ihnen nemlich die
ehemalige Ueberfüllung lange hernach Krank-
heiten zuzieht, da sie ihnen so ganz ohne
alle Rüksicht auf die Gesundheit gewährt
wurde, diese werden sie beschuldigen und ta-
deln und ihnen Uebles zufügen, wenn sie es
vermögen; jene früheren aber, die eigentlich
Schuld an dem Uebel sind, werden sie loben.
Vollkommen eben so gehst auch du jezt zu
Werke, Kallikles, und lobpreisest Menschen,
welche Andere auf solche Art bewirthet ha-
ben mit allem, wonach sie nur gelüstete, voll-
auf, und von denen es nun heiſst, sie hätten
die Stadt zu ihrer Gröſse erhoben; daſs sie
aber eigentlich nur aufgedunsen ist und inner-
lich anbrüchig durch das Verfahren jener Al-
ten, das merkt man nicht. Denn ohne auf
Besonnenheit und Gerechtigkeit zu denken ha-
ben sie nur mit ihren Häfen und Schiffswerf-
519 ten und Mauern und Zöllen und derlei Possen
die Stadt angefüllt. Wenn nun der rechte
Ausbruch der Krankheit erfolgen wird, wer-
den sie die derzeitigen Rathgeber anklagen,
den Themistokles aber, den Perikles und Ki-

mon, die Urheber des Uebels werden sie lobpreisen, und sich dagegen vielleicht an dich halten, wenn du dich nicht hütest, und an meinen Freund Alkibiades, wenn sie zu dem Neuerworbenen auch noch das Alte verlieren, da ihr doch gar nicht die Urheber des Uebels seid, sondern vielleicht nur Mitschuldige. Auch noch etwas ganz unvernünftiges sehe ich jezt vorfallen, und höre auch gleiches von den Alten. Ich bemerke nemlich, wenn der Staat einen von den öffentlichen Männern ergreift als einen der Unrecht thue, so murren sie und jammern, als müſsten sie schrekliches erdulden, da sie doch dem Staate so viele Wohlthaten erzeigt. Stürzt er sie also wirklich ungerechter Weise ins Elend, wie man mit dieser Rede meinen sollte? Vielmehr ist dies alles falsch. Denn wie kann einem Vorsteher eines Staates von diesem Staate, dem er vorsteht, irgend etwas Uebles ungerechter Weise widerfahren! Nemlich es ist hier wol ganz dasselbe mit denen, welche sich für Staatsmänner ausgeben, wie mit denen, welche sich für Sophisten ausgeben. Denn auch die Sophisten, wie weise sie übrigens sind, begehen hierin ungereimtes. Ohnerachtet sie nemlich behaupten, Lehrer der Tugend zu sein, beklagen sie sich doch oft über ihre Schüler, daſs diese ihnen Unrecht thun, ihnen ihren Lohn vorenthalten, und sich sonst nicht dankbar gegen sie beweisen, da sie doch Gutes von ihnen empfangen haben. Und was kann wol unvernünftiger sein als diese Rede, daſs Menschen, die gut und gerecht geworden sind, denen die Ungerechtigkeit von ihren Lehrern ausgenommen und die Gerechtigkeit eingepflanzt worden, Unrecht thun sollten, vermöge etwas was sie

gar nicht mehr haben? Dünkt dich das nicht ungereimt, Freund? Ordentlich eine Rede zu halten hast du mich gezwungen, Kallikles, weil du nicht antworten wolltest.

Kall. Kannst du denn gar nicht reden, wenn dir nicht jemand antwortet?

Sok. Es scheint doch. Jezt wenigstens habe ich ja meine Reden ziemlich lang gestrekt, da du mir nicht antworten willst. Aber du Guter, sprich, so lieb du mich hast, dünkt es dich nicht unvernünftig, wenn einer behauptet, er habe einen Andern gut gemacht, und doch eben diesem vorwirft, daſs er, obgleich durch ihn gut geworden und izt wirklich gut, dennoch auch schlecht ist?

Kall. Das dünkt mich wol so.

Sok. Und das hörst du doch eben diejenigen sagen, welche sich rühmen, die Menschen zur Tugend zu bilden.

Kall. Freilich wol. Aber was willst du auch nur sagen von Menschen, die gar nichts
520 werth sind.

Sok. Und was willst du nur von jenen sagen, welche behaupten, sie ständen dem Staate vor, und sorgten dafür, daſs er so gut als möglich werde, und dann doch, wenn es sich trifft, ihn wieder anklagen als Wunder wie schlecht? Meinst du, daſs diese irgend besser sind als jene? Ganz dasselbe, o Bester, ist ein Sophist wie ein Redner, oder ihm wenigstens sehr nahe und verwandt. Wie ich auch zum Polos sagte, du aber meinst aus Unkunde, die eine, die Redekunst sei etwas gar schönes, und die andere dagegen verachtest du. Nach der Wahrheit aber

ist die Sophistik noch um soviel schöner als die Redekunst, wie die Gesezgebung schöner ist als die Rechtspflege, und die Gymnastik schöner als die Heilkunde. Und grade den Volksmännern und den Sophisten, glaubte ich, könne es nicht verstattet werden, sich über das zu beklagen, was sie selbst unterrichten und bilden, daſs es schlecht handle gegen sie, oder sie müssen mit derselben Rede zugleich auch sich selbst anklagen, daſs sie denen nichts nuz gewesen sind, denen sie sich doch rühmen nüzlich zu sein. Ist es nicht so?

Kall. Freilich.

Sok. Und grade ihnen, wie sich zeigt, gebührte es, die Dienste, welche sie leisten können, ohne Lohn zu erweisen, wenn ich anders vorhin Recht hatte. Denn wer in einer andern Sache weiter gefördert ist von jemand, etwa wer geschwinder geworden ist durch den Meister der Leibesübungen, der kann diesem vielleicht den Dank entziehen, wenn er es ihm freistellt ohne über den Lohn mit ihm eins geworden zu sein, und sobald er ihm die Schnelligkeit mitgetheilt, auch sein Geld an sich genommen zu haben. Denn die Langsamkeit ist nicht das, glaube ich, wodurch die Menschen Unrechtthun, sondern die Ungerechtigkeit. Nicht wahr?

Kall. Ja.

Sok. Also wenn ihnen jemand eben dies abnimmt, die Ungerechtigkeit: so darf er ja gar nicht bange sein, daſs ihm Unrecht gethan werde; sondern grade der kann es wagen seine Dienstleistung unbedingt hinzugeben, wer nur wirklich Andere gut machen könnte. Nicht so?

Kall. Ich gebe es zu.

Sok. Darum ist auch, wie es scheint, in andern Dingen seinen Rath für Geld zu ertheilen, in Sachen der Baukunst etwa, und anderen Künsten, gar nichts schändliches.

Kall. So scheint es.

Sok. In dieser Angelegenheit aber, auf welche Weise wol jemand möglichst gut werden könnte, und sein Hauswesen oder seinen Staat gut verwalten, wenn darin jemand seinen Rath versagen wollte, wofern man ihm nicht Geld dafür gäbe, das wird für schändlich angesehen. Nicht wahr?

Kall. Ja.

Sok. Und offenbar ist doch dies die Ursach, weil unter allen Dienstleistungen diese allein dem empfangenden das Verlangen erregt, wieder hülfreich zu sein. So daſs dies ein ganz gutes Kennzeichen ist, wer diesen Dienst gut erwiesen hat, dem wird auch wieder gedient werden, wer aber nicht, dem nicht. Verhält sich dies wirklich so?

Kall. Ja.

Sok. Zu welcher von beiden Arten den Staat zu behandeln ermahnst du mich also, das bestimme mir. Zu der, daſs ich alle meine Kräfte für die Athener anstrenge, damit sie bes-
521 ser werden, wie ein Arzt; oder wie einer, der ihnen dienstbar sein muſs, und nur wie es ihnen wohlgefällt, mit ihnen umgeht? Sage es mir aufrichtig, Kallikles! denn es gebührt dir, wie du dich freimüthig gezeigt hast gegen mich von Anfang an, auch nun dabei zu beharren, daſs du mir sagst, was du meinst. Rede also auch jezt rein und dreist heraus.

Kall. So sage ich denn, du sollst ihnen dienstbar sein.

Sok. Ein Schmeichler also zu werden, du edelster Mann, forderst du mich auf.

Kall. Du willst wol lieber ein Mysier heifsen, Sokrates. Denn wenn du dies nicht thun willst —

Sok. Sage nur nicht, was du schon so oft gesagt hast, dafs mich alsdann tödten wird wer Lust hat, damit ich nicht auch wieder sage, ja aber wie ein Schlechter einem Guten wird er mir das thun; auch nicht etwa, dafs er mir nehmen wird was ich habe, damit ich nicht wieder sage, ja aber wenn er es genommen, wird er es nicht zu gebrauchen wissen, sondern wie er es ungerecht genommen hat, so wird er es auch ungerecht gebrauchen, und wenn ungerecht auch schlecht, und wenn schlecht auch zu seinem Schaden.

Kall. Wie es mir vorkommt, Sokrates, so glaubst du, dir könne nichts dergleichen begegnen, weil du eben abgelegen wohnst, und du könnest nicht etwa von den ersten besten, elenden und ganz schlechten Menschen vor Gericht gezogen werden.

Sok. Dann wäre ich wol ganz unvernünftig, Kallikles, wenn ich nicht glaubte, dafs in dieser Stadt Jedem Jedes begegnen kann, wie es sich trifft. Aber das weifs ich auch, wenn ich vor Gericht komme in solch eine Gefahr wie du sie beschreibst, so wird das ein schlechter Mensch sein, der mich hinführt; denn kein Guter würde einen unschuldigen Menschen belangen, und es sollte mich gar nicht wundern,

wenn ich sterben müſste. Soll ich dir sagen, weshalb ich das erwarte?

KALL. O ja.

SOK. Ich glaube, daſs ich, selb einigen andern wenigen Athenern, damit ich nicht sage ganz allein, mich der wahren Staatskunst beflei-ſsige, und die Staatssachen betreibe ganz allein heut zu Tage. Da ich nun nicht ihnen zum Wohlgefallen rede, was ich jedesmal rede, sondern für das Beste, gar nicht für das Angenehmste; und mich nicht befassen will mit den herrlichen Dingen die du mir anmuthest: so werde ich nichts vorzubringen wissen vor Gericht, und es wird mich dasselbe treffen, was ich zum Polos sagte, ich werde nemlich beurtheilt werden wie unter Kindern ein Arzt, wenn ihn der Koch verklagte. Denn bedenke nur, wie sich ein solcher Mensch von solchen vorgefordert vertheidigen wollte, wenn ihn einer anklagte und spräche: Ihr Kinder, gar viel Uebles hat euch dieser Mann zugefügt, und Euch und die noch jüngeren als ihr verderbt er, und ängstiget euch, daſs ihr euch nicht zu helfen wiſst mit Schneiden und Brennen und Schwizen und mit den bit-
522 tersten Getränken und gezwungenem Hunger und Durst; gar nicht wie ich, der ich Euch immer so viel und vielerlei Süſsigkeiten zubrachte. Was glaubst du wird ein Arzt, der in solche üble Lage gerathen ist, sagen können? Oder wenn er etwa die Wahrheit sagte, Ihr Kinder, das alles that ich zu eurer Gesundheit, was meinst du wol würden solche Richter für ein Geschrei erheben? nicht ein groſses?

KALL. Fast sollte man es denken.

SOK. Glaubst du also nicht, daſs er in der

gröſsten Verlegenheit befangen bleiben wird, was er wol sagen soll?

Kall. Freilich.

Sok. Eben so, weiſs ich recht gut, würde es mir auch ergehen, wenn ich vor Gericht käme. Denn keine Lust, die ich ihnen bereitet, werde ich ihnen anführen können, was sie doch allein als nüzlich und verdienstlich ansehn, ich aber beneide weder die, welche sie ihnen verschaffen, noch die, denen sie verschafft werden. Und wenn einer sagt, ich verderbe die Jugend, daſs sie sich nicht zu helfen wisse, oder ich klage die Alten an durch bittere Reden über ihr besonderes Leben und über ihr öffentliches: so werde ich weder die Wahrheit sagen können, nemlich, Mit Recht sage ich das Alles und betreibe dabei nur euer Bestes, ihr Richter, noch sonst irgend etwas anderes, so daſs ich wahrscheinlich, was sich eben trifft, werde leiden müssen.

Kall. Glaubst du nun wol, daſs es gut stehe um einen Menschen, der sich in solcher Lage befindet im Staate, und unvermögend ist, sich selbst zu helfen?

Sok. Wenn es ihm nur hieran nicht fehlt, wie du oftmals zugegeben hast, wenn er sich nur dazu verholfen hat, nichts Unrechtes jemals gegen Menschen oder Götter zu reden und zu thun. Denn dies ist, wie wir oft einig geworden, die wichtigste Hülfe, die jeder sich selbst zu leisten hat. Wenn mich nun jemand überführen könnte, daſs ich hiezu unvermögend wäre, mir selbst und Andern zu verhelfen, dann würde ich mich schämen, ich möchte dessen nun vor Vielen oder vor Wenigen überwiesen

werden oder unter Zweien; und wenn ich um dieses Unvermögens willen sterben müſste, das würde mich kränken. Wenn ich aber wegen Mangel an schmeichlerischer Redekunst sterben müſste: so würdest du sehn, das weiſs ich gewiſs, wie sehr leicht ich den Tod ertrüge. Denn das Sterben selbst fürchtet ja wol niemand, wer nicht ganz und gar unvernünftig ist und unmännlich; das Unrechtthun aber fürchtet man. Denn mit vielen Vergehungen die Seele angefüllt in die Unterwelt zu kommen, ist unter allen Uebeln das ärgste. Willst du, so will ich dir auseinander sezen, daſs sich dies wirklich so verhält.

Kall. Wohl, da du das Andere beendiget hast: so füge auch noch dieses hinzu.

Sok. So höre denn, wie sie zu sagen pflegen, eine gar schöne Rede, die du zwar für ein Mährchen halten wirst, wie ich glaube,
523 ich aber für Wahrheit. Denn im Ernst und als volle Wahrheit sage ich dir, was ich dir sagen werde.

Wie also Homeros erzählt, theilten Zeus, Poseidon und Pluton die Herrschaft, nachdem sie sie von ihrem Vater überkommen hatten. Nun war folgendes Gesez wegen der Menschen unter dem Kronos, besteht auch noch jezt unter jenen Göttern, daſs welcher Mensch sein Leben gerecht und fromm geführt hat, der gelangt nach seinem Tode in die Inseln der Seligen, und lebt dort befreit von allen Uebeln in vollkommner Glükseligkeit; wer aber ungerecht und gottlos, der kommt in das zur Zucht und Strafe bestimmte Gefängniſs, welches sie Tartaros nennen. Nun waren hierüber unter dem Kronos, und auch noch spä-

ter

ter, da schon Zeus die Herrschaft hatte, Lebende der Lebenden Richter, und safsen zu Gericht an dem Tage, da jemand sterben sollte. Schlecht wurden daher die Sachen abgeurtheilt. Weshalb denn Pluton und die Vorsteher der Inseln der Seligen zum Zeus gingen, und ihm sagten, wie sich von beiden Seiten bei ihnen unwürdige Menschen anhäuften. Da sprach Zeus, Diesem will ich ein Ende machen. Denn jezt freilich wird schlecht geurtheilt, weil, sagte er, die zur Untersuchung gezogenen verhüllt gerichtet werden; denn sie werden lebend gerichtet. Viele nun, sprach er, die eine schlechte Seele haben, sind eingehüllt in schöne Leiber, Verwandschaften und Reichthümer, und wenn dann das Gericht gehegt wird, so stellen sich viele Zeugen ein, um ihnen Zeugnifs zu geben, dafs sie gerecht gelebt haben. Theils nun werden die Richter von diesen übertäubt, theils richten auch sie selbst verhüllt, da ja ihre Seele ebenfalls hinter Augen, Ohren und dem ganzen Leibe verstekt ist. Dieses alles nun steht ihnen im Wege, ihre eignen Verhüllungen und der zu Richtenden ihre. Zuerst also, sprach er, mufs dieses aufhören, dafs sie den Tod vorher wissen; denn jezt wissen sie ihn vorher. Auch ist dies schon dem Prometheus angesagt, dafs er es ändern soll. Ferner sollen sie gerichtet werden entblöfst von diesem allem. Wenn sie todt sind nemlich, soll man sie richten. Und auch der Richter soll entblöfst sein, ein Todter, um mit der Seele unmittelbar die Seele eines Jeden anzuschauen, sobald einer nur gestorben ist, wie sie nun ist, entblöfst von allen Verwandschaften, und nachdem sie allen jenen Schmuk auf der Erde zurükgelassen, damit das Gericht gerecht sei. Dies Alles habe ich schon früher ein-

gesehen als ihr, und habe von meinen Söhnen zu Richtern ernannt zwei aus Asia, den Minos und Rhadamanthys, und einen aus Europa, den
524 Aeakos. Sobald nur diese gestorben sind sollen sie Gericht halten auf der Wiese am Kreuzwege, wo die beiden Wege abgehn, der eine nach der Insel der Seligen, der andere nach dem Tartaros. Und zwar die aus Asia soll Rhadamanthys richten, und die aus Europa Aeakos. Dem Minos hingegen will ich den Vorsiz übertragen, um die lezte Entscheidung zu thun, wenn jenen beiden etwas allzubedenklich ist; damit das Urtheil, welchen Weg die Menschen zu wandeln haben, vollkommen gerecht sei. Dies, o Kallikles, halte ich, wie ich es gehört habe, zuversichtlich für wahr, und erachte, daſs daraus folgendes hervorgehe. Der Tod ist, wie mich dünkt, nichts anders, als zweier Dinge Trennung von einander, der Seele und des Leibes. Nachdem sie nun von einander getrennt sind, hat nichts desto weniger noch jedes von beiden fast dieselbe Beschaffenheit, die es auch hatte, als noch der Mensch lebte. Sowol der Leib hat seine eigenthümliche Natur, und alles was er sich angeübt hat, und was ihm zugestoſsen ist. Wie wenn jemand von Natur, oder durch seine Lebensweise, oder durch beides, einen groſsen Leib hatte, so ist auch sein Leichnam noch groſs, wenn er todt ist, war er fett, ist auch der Leichnam fett, und alles Andere eben so; und mochte einer gern langes Haar tragen, so ist auch der Leichnam langhaarig. Und wiederum wenn einer ein Züchtling war, und bei seinen Lebzeiten Spuren von Schlägen an seinem Leibe trug, oder von Hieben und andern Wunden, so wird man auch an dem Leichnam des Todten dieses selbige finden können. Und hatte einer irgend

zerbrochene oder verrenkte Glieder im Leben,
so zeigt sich dies auch bei dem Todten; mit ei-
nem Worte, wie der Leib beim Leben behan-
delt und was ihm zugefügt wurde, das zeigt sich
alles oder doch gröſstentheils auch nach dem
Tode noch eine Zeit lang. Eben so nun dünkt
mich verhält es sich auch mit der Seele, o Kal-
likles. Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie
vom Leibe entkleidet ist, sowol was ihr von Na-
tur eignete, als auch die Veränderungen, welche
der Mensch durch sein Bestreben um dies und je-
nes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun
vor den Richter, und zwar die aus Asia vor den
Rhadamanthys: so stellt Rhadamanthys sie vor
sich hin, und beschaut eines Jeden Seele, ohne
zu wissen wessen sie ist, sondern oft wenn er
den groſsen König vor sich hat oder andere Kö-
nige oder Fürsten, findet er nichts gesundes an
der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie
und voller Schwielen von Meineid und Ungerech-
tigkeit und wie eben jedem seine Handlungs- 525
weise sich in der Seele ausgeprägt hat, und findet
alles verrenkt von Lügen und Hochmuth und
nichts gerades daran, sondern vor aller Gewalt-
thätigkeit und Weichlichkeit, Uebermuth und
Unmäſsigkeit im Handeln zeigt sich auch die
Seele voll Miſsverhältniſs und Häſslichkeit. Hat
er nun eine solche erblikt: so schikt er sie mit
Schande gerade ins Gefängniſs, wo sie was ihr
zukommt erdulden wird. Dies aber kommt je-
dem in Strafe verfallenen zu, der von einem An-
dern auf die rechte Art bestraft wird, daſs er
entweder selbst besser wird und Vortheil davon
hat, oder daſs er den Uebrigen zum Beispiel ge-
reicht, damit Andere, welche ihn leiden sehen,
was er leidet, sich aus Furcht bessern. Es sind
aber die, welchen selbst zum Vortheil gereicht,

daſs sie von Göttern und Menschen gestraft werden, diejenigen, welche sich durch heilbare Vergehungen vergangen haben. Dennoch aber erlangen sie diesen Vortheil nur durch Schmerz und Pein, denn eine andere Art giebt es nicht, von der Ungerechtigkeit entlediget zu werden. Welche aber den ärgsten Frevel begangen haben und durch solche Vergehungen unheilbar geworden sind, aus diesen werden die Beispiele aufgestellt, und es gereicht ihnen selbst nicht mehr zum Vortheil, als Unheilbaren, Andern aber gereicht es zum Vortheil, welche sehen, wie diese um ihrer Vergehungen willen die ärgsten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Uebel erdulden auf ewige Zeit, offenbar als Beispiele aufgestellt dort in der Unterwelt, im Gefängniſs, allen Frevlern welche dort ankommen zur Schau und zur Warnung. Von diesen behaupte ich wird auch Archelaos einer sein, wenn Polos die Wahrheit sagt, und jeder der sonst noch ein solcher Gewalthaber ist. Wie ich denn auch glaube, daſs meistens diese Beispiele aus der Tyrannei genommen werden, und aus den Königen und Fürsten, und denen, welche die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet haben. Denn eben diese begehen vermöge ihrer Macht die gröſsten und unheiligsten Verbrechen. Das bezeugt auch Homeros, denn Könige und Fürsten hat er in seinen Gedichten angeführt, als mit immerwährenden Strafen in der Unterwelt belegt, den Tantalos und Sisyphos und Tityos. Vom Thersites aber und andern geringen Leuten, die auch böse waren, hat niemand gedichtet, daſs er mit schweren Strafen behaftet wäre, als ein Unheilbarer. Denn er hatte nicht Macht genug, um ein solcher zu werden; deshalb ist er auch glüklicher als die, welche Macht da-

zu hatten. Sondern unter den Mächtigen, o
Kallikles, finden sich die Menschen, welche
ausgezeichnet böse werden. Es hindert frei- 526
lich nichts, daſs nicht auch unter diesen
rechtschaffene Männer aufstehen können, aber
gar sehr muſs man sich über die erfreuen,
welche es sind. Denn schwer ist es, o Kal-
likles, und vieles Lobes werth, bei groſser
Gewalt zum Unrechtthun dennoch gerecht zu
leben; und es giebt nur wenige solche. Ge-
geben aber hat es doch, hier sowol als ander-
wärts, und wird auch denke ich noch künf-
tig geben, trefliche Männer in dieser Tugend,
alles gerecht zu verwalten, was ihnen je-
mand anvertraut. Einer aber ist sogar vor-
züglich berühmt, auch unter den andern Hel-
lenen, Aristeides, der Sohn des Lysimachos.
Die meisten aber unter den Mächtigen, o Be-
ster, werden böse. Was ich also sagen
wollte, wenn jener Rhadamanthys einen sol-
chen vor sich hat, so weiſs er weiter gar
nichts von ihm, weder wer, noch aus wel-
chem Geschlecht er ist, sondern nur daſs er
böse ist; und so wie er dies ersehen hat,
schikt er ihn nach dem Tartaros, und giebt
ihm sein Zeichen mit, ob er ihn dünkt heil-
bar zu sein oder unheilbar, worauf dann je-
ner bei seiner Ankunft das gebührende leiden
muſs. Erblikt er aber bisweilen eine andere
Seele, die heilig und in der Wahrheit gelebt
hat, eines eingezogenen Mannes, oder sonst
eines, vornemlich, wie ich wenigstens meine,
Kallikles, eines Philosophen, der in sich selbst
gelebt, und nicht vielerlei äuſserlich getrieben
hat: so freut er sich, und sendet sie in die
Inseln der Seligen. Eben so auch Aeakos.
Und diese beiden richten einen Stab in der

Hand. Nur Minos, der die Aufsicht führt,
sizt allein ein goldenes Zepter haltend, wie
Odysseus beim Homeros sich rühmt, er habe
ihn gesehn, mit goldenem Zepter geschmükt
die Gestorbenen richtend. Ich meines Theils,
Kallikles, habe mich durch diese Reden über-
zeugen lassen, und trachte danach, mich
möglichst gesund an der Seele dem Richter
darzustellen. Was also andern Menschen für
Ehre gilt, lasse ich gern fahren, und will der
Wahrheit nachjagend versuchen, so sehr ich
nur kann wirklich als der Beste sowol zu le-
ben, als auch, wenn ich dann sterben soll,
zu sterben. Ich ermuntere aber auch die
übrigen Menschen alle, so weit ich kann, und
also auch dich, Kallikles, ermuntre ich mei-
nerseits zu dieser Lebensweise und diesem
Wettstreit, welcher vor allem was man hier
so nennt, den Vorzug hat, und rükke es dir
vor zum Schimpf, daſs du nicht vermögend
sein wirst, dir selbst zu helfen, wenn jenes
Gericht und jenes Urtheil dir bevorsteht, wo-
von ich jezt eben gesprochen; sondern daſs
wenn du vor deinen Richter, den Sohn der
527 Aegina, kommst, und er dich vornimmt, du
dort eben so betroffen sein und schwindeln
wirst, wie ich hier, und dort einer vielleicht
dich schmählich ins Angesicht schlagen könnte,
und auf alle Weise beschimpfen. Vielleicht
nun dünkt dich dies ein Mährchen zu sein,
wie ein Mütterchen eins erzählen würde, und
du achtest es nichts werth. Und es wäre auch
eben nichts besonderes, dies zu verachten,
wenn wir nur, wo auch immer suchend, et-
was besseres und mehreres finden könnten.
Nun aber siehst du ja, daſs ihr drei, die wei-
sesten unter den Hellenen heut zu Tage, nicht

erweisen konntet, daſs man auf eine andere Weise leben müsse, als auf diese, die sich auch dort noch als zuträglich bewährt; sondern unter so vielen Reden, die alle widerlegt wurden, ist diese allein ruhig geblieben, daſs man das Unrechtthun mehr scheuen müsse, als das Unrechtleiden, und daſs vor allem andern ein Mann darnach streben müsse, nicht daſs er scheine gut zu sein, sondern daſs er es sei, in seinem besonderen Leben sowol, als in dem öffentlichen. Wenn aber Jemand schlecht wird in irgend einer Hinsicht, daſs er dann muſs gezüchtiget werden, und daſs dies das zweite Gut ist, nächst dem gerecht zu sein, es zu werden, und durch Bestrafung dem Recht Genüge zu leisten. Und daſs man alle Schmeichelei, sowol gegen sich selbst als gegen Andere, seien es nun Viele oder Wenige, fliehen, und nur auf diese Art auch der Redekunst sich bedienen müsse, immer für das Recht und jedes andern Vermögens. Gieb du also mir Gehör, und folge mir dahin, wo du gewiſs wenn du hingelangst auch glükselig sein wirst im Leben und im Tode, wie unsere Rede verheiſst, und laſs dann immer einen dich verachten als unverständig, und dich beschimpfen wenn er will, ja, beim Zeus, auch jenen schimpflichen Schlag laſs dir getrost zufügen. Denn nichts arges wird dir daran begegnen, wenn du nur in der That edel und treflich bist, indem du die Tugend übst. Hernach erst, nach solcher gemeinschaftlichen Uebung, wollen wir, wenn es uns nöthig dünkt, auch der Staatsangelegenheiten uns annehmen, oder worin es uns sonst gut dünkt, wollen wir Rath ertheilen, wann wir erst besser dazu geschikt sind als jezt.

Denn schmählich ist es uns, so beschaffen, wie jezt offenbar geworden ist dafs wir sind, noch grofs zu prahlen, als wären wir etwas, da wir doch nie einig sind mit uns selbst über dieselbe Sache, und zwar über die wichtigste; so ganz und gar sind wir noch untauglich. Zum Führer also lafs uns diese Rede gebrauchen, welche uns jezt klar geworden ist, welche uns anzeigt, dafs dies die beste Lebensweise ist, in Uebung der Gerechtigkeit und jeder andern Tugend zu leben und zu sterben. Dieser also wollen wir folgen, und auch Andere dazu aufrufen, nicht jener, welcher du vertraust und mich dazu aufrufst, denn sie ist nichts werth, o Kallikles.

THEÄTETOS.

Einleitung.

Wer nur auf die Schwierigkeiten sieht, welche diesem Gespräch, für sich betrachtet und wie es gewöhnlich genommen wird, anhängen, und auf die Sophistereien, deren man es, uneingeweiht in den Zusammenhang, beschuldiget, der mag vielleicht eine ausführlichere Einleitung in das Verständniſs desselben wünschen, als hier anzutreffen ist. Allein Vieles wird schon durch den Ort deutlich, den wir dem Theätetos anweisen, und durch die unmittelbare Zurükführung auf das beim Gorgias gesagte. Denn wer sich nur ins Gedächtniſs ruft, was dort als der beiden gemeinschaftliche Endzwek aufgestellt worden, und wie der Gorgias denselben mehr auf der praktischen, der Theätetos mehr auf der theoretischen Seite zu verfolgen bestimmt ist, dem muſs die Verwirrung sich schon sehr auflösen, und er muſs eine Ahndung bekommen von dem wirklichen Gehalte des Gespräches, in welchem sonst auf den ersten Anblik jedes das andere aufzuheben, und ohnerachtet von der Erkenntniſs die Rede ist, nichts übrig zu bleiben scheint, als Unwissenheit: so daſs sich ihm zugleich das verschlossene Werk öffnen und die Richtigkeit jenes Zusammenhanges und jener ganzen Ansicht bestätigen muſs. Ihr zu Folge nemlich muſs der Hauptzwek des Theätetos sein

zu zeigen, daſs keine Wissenschaft kann gefunden werden, wenn man nicht das Wahre und das Sein von dem Wahrgenommenen und dem Wahrnehmbaren oder Erscheinenden gänzlich trennen will. Nur daſs hier, weil überall die Wissenschaften noch nicht so streng gesondert und einzeln bestimmt waren als die Künste, vielmehr an dieses Geschäft nur Platon selbst die erste Hand legte, nicht wie beim Gorgias von dem ganzen System wie dort der Künste so hier der Wissenschaften die Rede ist, sondern von dem gemeinschaftlichen Elemente derselben, der Erkenntniſs im strengsten Sinne. Aber nicht nur dieses, sondern es lag auch wie in der Gesinnung so in der Absicht des Platon, bemerklich zu machen, daſs beide Ausführungen ihrer Natur nach Gegenstükke zu einander sind, daſs das Suchen des Guten in der Lust, und das Suchen der reinen Erkenntniſs in der sinnlichen Wahrnehmung in einer und derselben Denkart gegründet sind, nemlich in der, welche der Gorgias ausführlicher darstellt. Daher auch zeitig gezeigt wird, und Niemanden verwundern sollte, wie dieses hieher kommt, welchen Einfluſs die geprüfte Lehre auch auf die Ideen des Guten und Schönen und auf ihre Behandlung haben muſs, daſs für den Anhänger derselben auch die Erkenntniſs selbst sich nur auf die Lust zurükbeziehen kann, und daſs, so wie der, welcher nur die Lust sucht, auf eine dem inneren Gefühl selbst widersprechende Zerstörung jeder Gemeinschaft hinarbeite, so auch wer statt des Wissens sich mit den sinnlichen Eindrükken begnügt, keine Gemeinschaft finden könne weder der Menschen unter einander, noch der Menschen mit den Göttern, sondern in den engen Grenzen seines persönlichen Be-

wufstseins eingeschlossen und abgesondert bleibe.

Dieses Hinweisen jedoch auf den Zusammenhang des Theoretischen und Praktischen, und so auch des Theätetos und Gorgias findet sich zerstreut fast in allen Theilen des Gesprächs. Jene Darstellung hingegen, dafs die Erkenntnifs nicht dürfe in dem sinnlichen Gebiet gesucht werden, dafs wie die Lust nur im Uebergange von einem entgegengesezten zum andern entstehe, so auch die Wahrnehmung ein nicht festzuhaltendes sei, und wer das Wissen auf sie beschränken wolle, auch nicht einmal zu einem Gegenstande gelange, bildet in ihrer Fortschreitung den Gliederbau des Ganzen. Daher das Gespräch damit anfängt, zu zeigen, dafs die Protagoreische Abläugnung eines gemeinschaftlichen Richtmaafses der Erkenntnifs, und der Herakleitische Saz von dem Flusse aller Dinge, und dem anstatt alles Seins allein übrig bleibenden Werden, wie auch der hier zuerst und zunächst geprüfte, welcher die Wahrnehmung und sie allein als Erkenntnifs aufstellt, jeder auf den andern zurükführen, und alle Ein System bilden. Sokrates zeigt dieses, indem er den Säzen selbst aufhilft, und sie gegenseitig durch einander besser unterstüzt, als ihre Urheber selbst gethan hatten, welche zum Theil vielleicht sich selbst und den Zusammenhang ihrer Denkart minder vollkommen verstanden. Erst nachdem auf diese Art der Platonische Sokrates die Protagoreische Lehre gegen seine eignen vorläufigen Einwürfe so gut es ging befestiget, und sie anders und verbundener dargestellt, fährt das Gespräch damit fort, jene Säze ernsthaft anzugreifen und zu zeigen, dafs das ganze System, wiefern es doch Erkenntnifs sein und

gelehrt werden will, in sich selbst zusammenstürze und sein Ziel niemals erreichen könne. So wird zuerst der Saz des Protagoras von zwei Seiten angegriffen, welche das Gespräch selbst um allen Mifsverstand zu verhüten für siegreich erklären. Zuerst von Seiten des Widerspruches, der darin liegt, die Meinung zum Richter der Erkenntnifs zu machen. Denn so lange nun die Menschen noch eine Erkenntnifs über die Meinung sezen, vernichtet jener Saz sich selbst, indem das Zählen derer, denen etwas wahr erscheint, nun das Maafs der Gewifsheit wird, und die herrschende Meinung selbst sich auflehnt gegen jenen Werth der Meinung. Dann wird gezeigt, wenn auch für den jedesmaligen Zustand gelten solle, dafs was Jedem scheint ihm auch sei, es doch nicht gelten könne für das Nüzliche, und für Alles was in die Zukunft gehöre. Sollte etwa Jemand in dieser Schlufsart einen Widerspruch finden gegen die Weise, wie sonst schon Platon die Zukunft behandelt hat, indem er zeigte, die Erkenntnifs des künftigen sei keine besondere, sondern wer sich in jeder Sache auf das Gegenwärtige verstehe, der allein müsse auch die Zukunft beurtheilen können, der würde sich doch im Irrthum befinden. Denn zuerst stellt sich Platon hier in den Gesichtspunkt derer, denen die Zukunft ein Besonderes ist, und dann kann doch die ganze Schlufsfolge, auf welche Platon hindeuten will, nur gezogen werden, wenn man jenes Aeltere auch hinzunimmt. Weil nemlich nothwendig nur was der Arzt meint über das künftige Fieber, das wahre ist: so ist auch jenem zufolge nur was der Arzt meint über den gegenwärtigen Gesundheitszustand, das Wahre, und also die Erkenntnifs desselben unterschieden von der blofsen Wahrneh-

mung. Eine Folgerung, die Platon selbst wol etwas bestimmter würde gezogen haben, wäre er nicht fortgerissen worden vom Gedränge der sich häufenden Untersuchungen und Andeutungen, welche doch alle für dieses Gespräch bestimmt waren, wie er denn überhaupt hier viele Folgerungen dem Leser selbst überläfst.

Auf ähnliche Art wird hiernächst auch der Herakleitische Saz, der schon immer in der Darstellung des Protagoreischen mit enthalten war, für sich besonders so angegriffen, dafs gezeigt wird, in seiner Schärfe genommen könne ihm zufolge weder zum Subject ein Prädicat, noch zum Prädicat ein Subject gefunden und gefügt werden, weil eben während des Findens und Fügens keines mehr dasselbige ist, und auf diese Art was irgend einer Erkenntnifs oder Aussage nur ähnlich ist zerstört wird. Auch von hier aus führt eine unmittelbare, wiewol verschwiegene Folgerung ganz nahe an das Platonische Ziel, die nemlich, dafs zu diesem Nichtfesthaltenkönnen auch das Subject ein Nichtfestzuhaltendes ist, in welchem Sinne für die unmittelbaren Veränderungen des Körpers auch Platon das blofse und untrügliche Wahrnehmen schon zugegeben hatte. Nach diesem wird endlich auch noch der dem Theätetos unmittelbar zugeschriebene Ausdruck des nemlichen Gedankens besonders widerlegt, und hiebei am meisten auf dasjenige hingedeutet, wodurch und worin die wahre Erkenntnifs allein zu finden ist; indem nemlich Sokrates zeigt, wie das Wahrnehmen selbst gehörig betrachtet auf eine dem Wesen und der Entstehung nach gänzlich davon verschiedene Thätigkeit hindeute, und wie, wenn man nur davon anfange, den Gedanken des Seins festzuhalten, alsdann sich zeige, dafs das

Wahrnehmen nicht einmal zum Sein gelange, und die Wahrheit also nothwendig ausserhalb desselben müsse gesucht werden.

Hiedurch nun ist das Gespräch in Beziehung auf die bisher geprüften Säze so weit fortgeführt, als bei seiner indirekten Beschaffenheit nur möglich war, und nimmt nun eine andere Wendung, um das zulezt gefundene näher zu betrachten. So jedoch, daſs auch hier, was eben nothwendig zur indirekten Darstellung gehört, von den Ideen abstrahirt, und auch das Sein und die aufgefundene unmittelbare Thätigkeit der Seele auf das sinnliche Gebiet und auf das Einzelne und Besondere zurükgespielt wird; denn nur in diesem Sinne ist im folgenden überall von der Vorstellung die Rede. Es wird nemlich der neue Saz aufgestellt in Beziehung auf die Frage nach der Erkenntniſs, daſs sie richtige Vorstellung sei, und zugesehen, ob sie wol auf diesem näher bestimmten Gebiete liegen könne. Diese Untersuchung erzeugt zuerst einen mühsamen Versuch, das Gebiet der falschen Vorstellung, und mit und aus diesem zugleich das des Wissens zu bestimmen; ein Versuch, den Sokrates doch am Ende für unbefriedigend erklärt, weil doch die falsche Vorstellung zulezt auf einem unbegreiflichen Verkennen der Erkenntniſs beruhe, woraus er schlieſst, diese müsse vor jener gefunden werden. Auch hieraus erwächst eine sehr entscheidende, nur ebenfalls nicht ausdrüklich gezogene Folgerung, daſs die reine Erkenntniſs gar nicht auf demselben Gebiet liegen könne mit dem Irrthum, und es in Beziehung auf sie kein Wahr und Falsch gebe, sondern nur ein Haben oder Nichthaben. Nach diesem Versuch nun wird jener Saz selbst sehr kurz abgefertigt durch den aufgestellten allgemein

mein anerkannten, durch das gewählte Beispiel wieder auf das praktische und den Gorgias zurükweisenden Unterschied zwischen der auch mittelbar zu erlangenden richtigen Vorstellung, und der allemal und in allen Dingen nur unmittelbaren Erkenntniſs.

Dies bahnt ferner den Weg zu dem lezten Versuch, welcher hier angestellt wird, um die Erkenntniſs zu begreifen, nemlich von der Annahme aus, sie sei die mit der Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Auch hier besezt abermals bei weitem den meisten Raum eine genau betrachtet nur beiläufige Untersuchung über ein angenommenes durchaus aber nicht haltbares entgegengeseztes Verhalten des Einfachen und des Zusammengesezten zu der Erkenntniſs in dem aufgestellten Sinne, und sodann wird wiederum der Saz selbst nach den beiden Bedeutungen der Erklärung, welche Platon vorzüglich unterscheidet, sehr leicht abgefertigt, indem sogar die Widerlegung der lezten auch für die erste gilt.

Wunderbar kunstvoll ist, wenn man diese einzelnen Hauptglieder gegen einander hält, die gleichförmig durchgeführte Bauart des Ganzen und der einzelnen Theile. Wie verengt erscheint, um gleich bei dem lezten anzufangen, am Ende, verglichen mit dem Anfange, das Gebiet, in welchem die Erkenntniſs noch gesucht, wenn gleich auch nicht gefunden wird; und wie nahe ist zulezt, was abgesehen von den Ideen bloſs vom sinnlichen Eindruk ausgeht, bis zu einer täuschenden Aehnlichkeit mit der Erkenntniſs gebracht, bis zu welcher es doch niemals sich erheben kann. Es darf gesagt werden, daſs diese drei Uebergänge von der bloſsen Wahrnehmung, wie sie hier

dargestellt wird, zur richtigen Vorstellung überhaupt, und von dieser zu derjenigen, welche ausführlich und deutlich genug ist, um eine Erklärung zu gestatten, uns eine Stuffenfolge bilden von der schlichtesten und so zu sagen rohesten bis zur verfeinertsten Ansicht des gemeinen Bewufstseins, so dafs es überall mit seinen Ansprüchen auf Erkenntnifs abgewiesen, und zulezt eine Frage aufgestellt wird, welche offenbar auf die Nothwendigkeit eines entgegengesezten Princips hindeutet, überall aber auch das Gebiet, wo jenes niedere Bewufstsein wahr ist, ihm angewiesen und das Richtige zugestanden und bestimmt wird, was selbst die Formeln enthalten, in denen jene unstatthaften Ansprüche ausgedrükt werden. Denn man darf keinesweges glauben, was in den verschiedenen Theilen des Gespräches gewonnen wird, durch Ausführung von Einwürfen, welche Sokrates hernach selbst wieder fallen, oder gar durch den Theätetos widerlegen läfst, oder durch Untersuchungen, die in Beziehung auf den unmittelbar vorliegenden Gegenstand nur beiläufig sind, und abgebrochen werden, dafs dieses auch fallen solle und nichts sein. Vielmehr ist dies Alles gar wohl zu verwahren und zu gebrauchen, worauf aber besser für jedes Einzelne an seiner Stelle in den Anmerkungen kann hingedeutet werden. Grade so nun ist jeder von den einzelnen Theilen auch gebaut. Der Protagoreische Saz zum Beispiel wird bei jedem neuen Ansaz des Gespräches feiner ausgearbeitet, und zulezt stellt sich ihm die Frage entgegen von den Meinungen über das Zukünftige in der Gegenwart. Eben so wird theils die Vorstellung selbst immer merklicher von der Wahrnehmung abgelöset, zumal in Beziehung auf die Zahlenlehre, wobei nur ja jeder Leser

an den Platonischen Saz denken mufs, dessen sich seine Schüler gewifs erinnerten, dafs nemlich der Gröfsenlehre überhaupt die reine Erkenntnifs abgehe, und der Rang der höchsten Wissenschaft ihr nicht zukomme. Theils auch wird der Begriff der falschen Vorstellung aus der rohen Gestalt, in der er gewöhnlich sophistisch abgehandelt wurde, durch den vermittelnden der Verwechselung ausgeschält. Zulezt aber zerfällt die ganze Erklärung der Erkenntnifs durch die Frage, wie wol selbst diejenige richtige Vorstellung Erkenntnifs sein könne, welche am allgemeinsten und authentisch als richtig anerkannt wird. Dasselbe geschieht zulezt dem Begriff der Erklärung, der recht aus der tiefsten Eigenthümlichkeit der hellenischen Sprache aufgefafst, und in seinen verschiedenen Abstuffungen dargestellt wird, für den eigentlichen Zwek des Gesprächs aber doch weggeworfen wird durch die Frage, wie doch die Vorstellung des Eigenthümlichen der Vorstellung überhaupt fehlen oder die Erkenntnifs desselben die Erkenntnifs überhaupt erklären könne. Ja wie auf diese Art jede einzelne ausführlich und ernsthaft geführte Untersuchung am Ende sehr plözlich ordentlich verlacht wird: so kann man sagen, das lezte Ende verlacht eben so plözlich den Gegenstand des ganzen Gespräches, in wiefern doch auf Erklärung der Erkenntnifs die Frage gerichtet war, wenn gleich nach der Verschiedenheit der Zeiten und des Alters dieses Verlachen nicht so triumphirend angekündigt wird als im Protagoras; eine Vergleichung, welche wol leicht Jedem einfällt, da in der That die Frage von der Erklärbarkeit der Erkenntnifs theoretisch ganz dieselbe ist, wie praktisch die von der Lehrbarkeit der Tugend.

Dieselbe Gleichförmigkeit findet sich noch in einer andern Hinsicht. Wie nemlich fast bei jeder Behandlung einer einzelnen Frage in diesem Gespräch eine Abschweifung vorkommt, in welcher grade auf das Wahre und Rechte, welches in der Abhandlung selbst nirgends hervortritt, deutlich hingewiesen wird: so ist auch in das Ganze selbst eine grofse Abschweifung gesezt, welche diese Andeutungen in Masse enthält, für die unmittelbare Fortschreitung des Gesprächs aber eine höchst willkührliche Unterbrechung zu sein scheint, nicht ungezwungener herbeigeführt und nicht besser in Maafs und Zügel gehalten, als jene wol mit Recht so sehr getadelte im Phädros, die ganze Stelle nemlich vor der lezten Widerlegung des Protagoreischen Sazes, wo der Unterschied zwischen den Zöglingen der Philosophie und denen der Rhetorik und ähnlicher Künste gezeichnet wird, und das göttliche wahre und gute in seiner eigenthümlichen, der Beschränktheit auf das Persönliche ganz entgegengesezten Natur hervortritt. Und zwar absichtlich scheint diese Abschweifung bald an den Anfang gestellt, damit wenigstens der aufmerkseme Leser einen hellen Punkt habe, vermittelst dessen er sich in den verschlungenen Irrgängen des Gesprächs zurechtfinden könnte.

Durch diesen schliefst sich nun auch der Theätetos unmittelbar und fast einzig unter den früheren Gesprächen als Fortsezung wiewol von dem entgegengesezten Punkte aus an den Parmenides an, wie denn überall andere Beziehungen auf frühere Werke in dem, was zum Wesentlichen des Gesprächs gehört, nicht vorkommen. Diese aber sind merkwürdig, Schon die Art, wie nicht nur die Eleatische

Lehre der Ionischen, sondern auch Parmenides den übrigen Eleatikern entgegengestellt wird, läſst sich kaum anders verstehen, als daſs eben diese übrigen, zumal der besonders genannte Melissos, dem Platon eben so sehr von der Wahrheit abzuweichen schienen als die Ionier, denen er doch auch in Vergleich mit denen, welche alles mit Händen greifen wollen, eine wahrhaft philosophische Tendenz zuschreibt. Wenn nemlich die Ionier, wie er sich ausdrükt, auch das Unbewegliche bewegten: so wollten vielleicht die Eleatiker meistentheils auch das Unaufhaltsame in Ruhe bringen, und nur Parmenides schien durch seinen Gegensaz zwischen dem einzusehenden und dem erscheinenden, von dem uns leider nur rohe Umrisse und einzelne Spuren geblieben sind, den rechten Weg betreten oder wenigstens geahndet zu haben, wiewol auch gegen seine Lehre Platon Ausstellungen machen wird in einem folgenden Gespräch. Auch in dem, was Platon hier von ihm sagt, entdekt man leicht das Vorhaben, bei einer künftigen Gelegenheit die Parmenideische Lehre gründlicher zu behandeln, kurz eine Ankündigung dessen, was er hernach im Sophistes geleistet hat. Zugleich aber liegt darin fast ein stillschweigendes Preisgeben des Zenon, der von den übrigen, die Sokrates nicht eben groſser Achtung würdiget, keineswegs ausgenommen wird, und ein Wink, wie wenig Jemand wagen dürfe, den Parmenides zum Gegenstand seines Spottes zu machen, und wie schwer es wäre, zu dem wahren Inhalt seiner Lehre durchzudringen. Beides bezieht sich offenbar genug auf das gleichnamige Gespräch, und auf mancherlei aus diesen Andeutungen ziemlich

leicht zu errathende Mifsgriffe in dem Verständnifs desselben. So kommen auch ohne besondere Erwähnung desselben anderwärts mehrere von den im Parmenides durchgeführten Gegensäzen wieder vor, zum Theil mit Erläuterungen begleitet über das, was dort in möglichster Kürze kahl hingestellt worden. So dafs sich auf alle Weise auch hierdurch die Stellung des Theätetos zwischen dem Parmenides und Sophistes rechtfertigt. Aufser diesen kommen nur noch, wie sie im Ganzen liegen, so auch im Einzelnen mehrere Beziehungen auf den Gorgias vor, unter denen auch einzeln betrachtet die, welche ihn voraussezen, bei weitem die Oberhand haben über die, welche das Ansehn haben, als müsse der Theätetos vor den Gorgias gestellt werden.

In zweierlei sind übrigens beide Gegenstükke einander noch besonders ähnlich. Einmal, dafs in beiden beiläufig mancherlei ganz gleichartiges vorkommt. So werden auch im Theätetos grofse Stellen aus der Vertheidigung des Sokrates wiedergebracht und gleichsam commentirt; denn auch auf eine eigne Weise, die doch fast verbürgt, dafs er irgend eine kleine Blöfse in dieser Hinsicht irgendwo mufs gegeben haben, läfst er sich darüber aus, wie höchst natürlich und sehr zu verzeihen einem Philosophen die Unwissenheit sei in allen bürgerlichen Dingen und Gebräuchen. Mögen sachkundigere entscheiden, ob sich dies auf jene Vertheidigungsrede beziehn könne, oder auf Stellen in irgend einer andern seiner Schriften, oder auf irgend eine Thatsache, von welcher noch Spuren übrig geblieben. Ferner an mehreren Stellen offenbare Vertheidigung theils seiner indirecten Darstellungsart

überhaupt, wie in der Erläuterung über die Hebammenkunst des Sokrates, theils gegen mancherlei Vorwürfe gerichtet, die man seinen Schriften muſs gemacht haben, und so auch Tadel der Art und Weise, wie manche Gegner vielleicht ihn zu widerlegen suchten. So zum Beispiel kommt er wie im Gorgias auch hier öfters darauf zurük, daſs man nicht aus scheinbaren Folgerungen in philosophischen Dingen widerlegen müsse, und besonders darauf, unter welchen Bedingungen eigentlich im Dialog ein Saz eines Gegners als widerlegt kann angesehen werden. So daſs, wenn man diese durch beide Gespräche öfters wiederkehrende lebhafte Aeuſserungen recht betrachtet, man einen verhaltenen steigenden Unwillen bemerkt, der sich hernach im Euthydemos gründlich Luft zu machen sucht. Zweitens haben beide Gespräche auch in dem philosophischen Gehalt eine Polemik mit einander gemein, die von ganz anderer Art ist, als etwa die frühere gegen die Sophisten. Wie nemlich im Gorgias offenbar unter der Person des Kallikles vornemlich Aristippos widerlegt wird, in dessen System der Saz, daſs es kein Gerechtes von Natur gäbe, sondern nur durch willkührliche Festsezung, eine bedeutende Stelle einnahm: so wird auch hier in der ersten Hälfte unter der Person des Protagoras überall vornemlich auf den Aristippos Rüksicht genommen. Daſs Aristippos die Sinnen-Eindrükke für gewisse Erkenntniſs annahm, daſs er demohnerachtet ein Zunehmen in der Vollkommenheit und einen Unterschied des Weisen von den Uebrigen nicht läugnete, erzählen alle unsere Nachrichten, und dies giebt uns den Schlüssel dazu wie und warum nun Platon diese Lehre als Pro-

tagoreische, der aber Sokrates aufgeholfen, darstellte, und man findet den Aristippos vorzüglich bezeichnet unter denen, die zwar nicht ganz der Lehre des Protagoras folgten, doch aber vorzüglich auf den Saz, daſs es kein Gerechtes von Natur gebe, zurükkämen; man findet ihn mit seiner Anhänglichkeit an das Wohlleben in jener groſsen Abschweifung dargestellt auf der Seite derer, die sich nicht auf die rechte Art mit der Philosophie beschäftigen, ja vielleicht läſst man sich gefallen, die Darstellung der sokratischen Hebammenkunst zugleich als eine Protestation anzusehen, daſs diese Weisheit nicht etwa sei vom Sokrates erlernt worden. Kurz eine Menge von Anspielungen entdekken sich, sobald nur Jemand diese Polemik ins Auge gefaſst. Aber bewundern muſs auch gewiſs jeder die Kunst, mit welcher sie in das Ganze so ohne Schaden seiner Allgemeingültigkeit seiner reinwissenschaftlichen Haltung verflieſsen werden, daſs man, eben bis auf einzelne Anspielungen, die nicht in die Fortschreitung des Ganzen eingreifen, und die sich Jeder leicht als Verzierung gefallen läſst, ohne etwas besonderes darin finden zu wollen, Alles verstehen kann, ohne sie irgend geahndet zu haben. Die zweite Hälfte giebt starke Veranlassung, um eine ähnliche Polemik gegen den Antisthenes darin zu vermuthen, von welchem wir, jedoch leider nur im Allgemeinen, wissen, daſs er den Saz behauptet, es sei nicht möglich, irgend einem Saz mit Erfolg zu widersprechen, eine Polemik, die hier in dem Abschnitt von der falschen Vorstellung erst anzufangen scheint, und sich anderwärts noch bestimmter und gröſser abgesezt hat. Die Beschaffenheit dieses Gegners, und was man von seinen Verhältnissen gegen Platon weiſs,

macht es glaublich, daſs Manches auf ihn seine Beziehung hat, was als Vertheidigung erscheint gegen unwissenschaftliche und ungesittete Angriffe. Mehreres mag es noch auſserdem Polemisches geben, was vielleicht unmöglich ist noch zu entziffern, bis auf einzelne Spuren etwa. Sonderbar ist vorzüglich, was von den Nachfolgern des Herakleitos gesagt wird, ob etwa unter ihrem Namen mehr Andere gemeint sind als sie selbst oder wirklich sie selbst, in welchem Falle man kaum umhin könnte, an einen Aufenthalt des Platon in Jonien zu denken, wahrscheinlich auf jener groſsen Reise, als er, einigen Nachrichten zufolge, auch in Persien eindringen wollte.

Geschichtliche Angaben, um die Zeit der Abfassung des Gespräches daraus zu bestimmen, sind nicht vorhanden, ausgenommen was eben aus den Anspielungen auf alle jene Verhältnisse unmittelbar folgt, daſs die Schulen des Platon sowol als der meisten andern Sokratiker zu Athen bereits gebildet gewesen. Auf die Erwähnung des Gefechtes bei Korinthos, in welchem Theätetos verwundet worden, ist nicht viel zu bauen, sondern das höchste, was daraus kann gefolgert werden, wäre nur, was auch sonst schon gewiſs ist, daſs das Gespräch nicht kann vor der Mitte der Sechs und neunzigsten Olympiade geschrieben sein. Keinesweges aber möchte zu verbürgen sein, daſs das erwähnte Gefecht dasselbe gewesen, dessen Xenophon im vierten Buche seiner hellenischen Geschichten erwähnt; vielmehr hätte man leicht eben soviel Ursach an minder bedeutende Vorfälle zu denken, die sich späterhin, als Iphikrates in jener Gegend den Befehl hatte, ereignet haben mögen. Alle Ursach aber haben wir, die Person des Theätetos, und was von ihm erzählt wird, nur nicht die Wörtlichkeit

der gehaltenen Unterredung, für geschichtlich zu halten. Suidas erwähnt seiner zwiefach, als eines Schülers des Sokrates und als eines Zuhörers des Platon; man sieht offenbar, daſs beides auf denselben geht, auch als Philosophen und Mathematikers, und weiſs, daſs er später in Herakleia gelehrt. So gedenkt auch Proklos seiner unter den berühmten Mathematikern. Es ergiebt sich hieraus leicht, daſs Theätetos aus der Schule des Sokrates, sofern dieser Ausdruk vergönnt ist, in die des Platon überging, und wol mit Recht noch als ganz jung bei dem Tode des Sokrates dargestellt wird. Rührend wird aus diesem Gesichtspunkt die mit groſser Liebe entworfene Schilderung, welche Platon theils dem Eukleides theils dem Theodoros in den Mund legt. Denn welcher Weise sollte sich nicht freuen, einen jungen Freund wie diesen zu haben und zu verewigen. Was Theätetos hier von den Quadratwurzeln vorträgt, hat ganz das Ansehn damals etwas Neues gewesen zu sein, ob aber eine Erfindung des Theätetos selbst oder eine des Platon, womit er seinen Schüler ausschmükt, möchte ich nicht leicht bestimmen. Ueber den Theodoros ist nicht nöthig, etwas zu sagen, da er bekannt genug ist, und da das Einzige, wonach man fragen könnte, warum nemlich gerade er hier ist, und warum Sokrates so in ihn dringt, daſs er das Gespräch mit ihm führen möchte, aus dem Gespräch allein nicht befriedigend kann beantwortet werden. Je wahrscheinlicher indeſs sein Aufenthalt in Athen auch eine Thatsache ist, um desto unwahrscheinlicher wird die Nachricht, daſs Platon ausdrüklich nach Kyrene gegangen, um dort seine Wissenschaft von ihm zu erlernen.

THEÄTETOS.

EUKLEIDES. TERPSION. 142

EUK. Kommst du so eben erst vom Lande herein, Terpsion, oder bist du schon lange hier?

TERP. Ziemlich lange schon. Auch habe ich dich gesucht auf dem Markte, und mich gewundert, dich nicht finden zu können.

EUK. Ich war eben nicht in der Stadt.

TERP. Wo denn also?

EUK. Indem ich an den Hafen hinunterging, begegnete ich dem Theätetos, der aus dem Lager vor Korinthos nach Athen gebracht ward.

TERP. Lebend oder todt?

EUK. Lebend, aber kaum noch. Schon an einigen Wunden befindet er sich übel, noch mehr aber sezt ihm die Krankheit zu, welche unter dem Heere herrscht.

TERP. Wol die Ruhr?

EUK. Eben sie.

TERP. Welch ein Mann ist da in Gefahr!

EUK. Ja wohl ein edler und treflicher, o Terpsion! Auch jezt nur hörte ich noch Einige ihn höchlich rühmen von der Schlacht her.

TERP. Das ist nichts unglaubliches, sondern weit wunderbarer wäre es, wenn er sich nicht so bewiesen hätte. Jedoch, wie so ist er nicht hier in Megara eingekehrt?

Euk. Er eilte heimwärts. Denn gebeten habe ich ihn genug und ihm gerathen, allein er wollte nicht. Wie ich ihn nun begleitet, habe ich im Zurükgehn an den Sokrates gedacht, und ihn bewundert, wie weissagend er unter vielen Andern auch von diesem gesprochen hat. Ich glaube, es war kurz vor seinem Tode, als er mit dem Theätetos, der noch ein anwachsender Jüngling war, bekannt ward, und nachdem er mit ihm zusammengewesen und Gespräch gepflogen, groſse Freude hatte an seiner Natur. Da ich nun nach Athen kam, erzählte er mir die Unterredungen, welche sie gehabt, welche auch sehr verdienen gehört zu werden, und sagte, es könne nicht ausbleiben, dieser müsse ein ausgezeichneter Mann werden, wenn er nur sein volles Alter erreichte.

Terp. Und ganz wahr hat er geredet, wie es scheint. Jedoch könntest du wol erzählen, was für eine Unterredung dies gewesen?

Euk. Beim Zeus, zum mindesten gewiſs
nicht so mündlich. Aber ich zeichnete mir
gleich damals, als ich nach Hause kam, etwas
darüber auf, hernach habe ich bei mehrerer
Muſse nachgesonnen, und sie weiter aufge-
143 schrieben, und so oft ich nach Athen kam, er-
fragte ich vom Sokrates, wessen ich mich nicht
recht erinnerte, und brachte es in Ordnung,
wenn ich wieder hieher kam, so daſs fast die
ganze Unterredung aufgezeichnet ist.

Terp. Ganz recht. Auch sonst habe ich dies schon von dir gehört, und wollte dich immer bitten, sie mir mitzutheilen, es ist aber bis jezt dabei geblieben. Allein was hindert uns, sie jezt durchzusehen? Auf alle Weise thut mir ohnedies Noth, mich auszuruhen, da ich vom Lande komme.

Euk. Auch ich habe doch den Theätetos bis zum Erineon begleitet, und ruhte ebenfalls gar nicht ungern. So laſs uns dann gehn, und indeſs wir der Ruhe pflegen, mag uns der Knabe vorlesen.

Terp. Wohl gesprochen.

Euk. Dieses hier also, Terpsion, ist das Buch. Ich habe aber das Gespräch solchergestalt aufgezeichnet, nicht daſs Sokrates es mir erzählt, wie er es mir doch erzählt hat, sondern so, daſs er wirklich mit denen redet, welche er als Unterredner nannte. Er nannte aber den Meſskünstler Theodoros und den Theätetos. Damit nemlich in dem geschriebenen Aufsaz die Nachweisungen zwischen dem Gespräch nicht beschwerlich fielen, wie wenn er selbst Sokrates geredet das „Da sprach ich" oder „Darauf sagte ich", und von dem Antwortenden „Das gab er zu", und „Darin wollte er nicht beistimmen", deshalb habe ich geschrieben, als ob er unmittelbar mit Jenen redete mit Hinweglassung aller dieser Dinge.

Terp. Gar nicht übel, Eukleides.

Euk. So nimm denn das Buch, Knabe, und lies.

Sokrates. Theodoros. Theätetos.

Sok. Wenn mich die Kyrenäer besonders angingen, o Theodoros, so würde ich dich über sie, und wie es dort steht, befragen, ob es einige gebe unter den jungen Leuten dort, welche in der Gröſsenlehre oder in einer andern Wissenschaft Fleiſs anwenden. Nun aber, denn ich liebe jene weniger als die hiesigen, und trage ein besonderes Verlangen zu wissen, welche von

unsern Jünglingen wahrscheinlich einmal Ehre
einlegen werden, also suche ich selbst dieses
nach Möglichkeit zu erforschen, und befrage
darum auch Andere, zu denen ich die Jünglinge
gern sich gesellen sehe. Und dich umgeben
nicht Wenige, wie du es auch verdienst auch
sonst, besonders aber wegen der Meſskunst.
Wenn du also einen angetroffen hast, der Er-
wähnung verdient: so wünschte ich es wol
zu wissen.

Theod. Allerdings, Sokrates, darf ich dir
wol gern sagen und du auch gern hören wollen,
was für einen Jüngling ich unter euren Bürger-
söhnen angetroffen. Denn wäre er etwa schön:
so möchte ich wol Furcht genug haben es zu sa-
gen, damit nicht Jemand meinte, ich hege eine
Leidenschaft für ihn. Nun aber, werde mir
nur ja nicht böse, ist er eben nicht schön, son-
dern er gleicht dir mit der aufgeworfenen Nase
und den heraustretenden Augen; nur hat er diese
Züge nicht so stark als du. Dreist rede ich also,
144 und so wisse denn, daſs unter Allen, mit denen
ich mich jemals beschäftiget, und ich habe schon
sehr Viele um mich gehabt, ich noch nie einen
so bewundernswürdig wohl geartet angetroffen.
Denn daſs einer, welcher schnell auffaſst, wie
schwerlich ein Anderer, zugleich so ausgezeich-
net gleichmüthig ist, und überdies beharrlich
mehr als jeder Andere, solche habe ich nicht
geglaubt daſs es gebe, auch sehe ich nicht, daſs
es deren sonst giebt. Sondern diejenigen, wel-
che scharfsinnig sind wie dieser, und von schnel-
lem Verstande und gutem Gedächtniſs, pflegen
auch zum Zorn sehr reizbar zu sein, und
schwanken beweglich auf und ab wie Schiffe,
die noch ohne Ballast liegen, sind auch von Na-
tur mehr heftig als beharrlich. Die Gesezteren

aber zeigen sich wiederum gewissermaſsen träge zum Lernen und gar sehr vergeſslich. Dieser aber schreitet so leicht und sicher und mit Erfolg zu allen Kenntnissen und Untersuchungen, und mit solcher Ruhe, wie sich das Oel ganz geräuschlos ausgieſst, daſs zu bewundern ist, wie er in diesem Alter dergleichen Dinge auf solche Art behandeln kann.

Sok. Du giebst trefliche Botschaft! Aber wem gehort er an unter unsern Bürgern?

Theod. Gehort habe ich zwar den Namen, ich entsinne mich seiner aber nicht. Allein er ist unter denen, die hier heran kommen, der mittlere. Denn eben hat er mit diesen seinen Freunden sich drauſsen gesalbt, nun aber scheinen sie, nachdem sie sich gesalbt, hieher zu kommen. Also sieh zu, ob du ihn kennst.

Sok. Ich kenne ihn, es ist der Sohn des Euphronios von Sunion, eines Mannes, Freund, grade so wie du diesen beschreibst, auch übrigens sehr wohl angesehen, und der ein groſses Vermögen hinterlassen hat. Den Namen des Knaben aber weiſs ich nicht.

Theod. Dessen Namen ist Theätetos. Das Vermögen indeſs haben seine Vormünder, glaube ich, ziemlich heruntergebracht. Dennoch aber ist auch in dem, was Geld betrifft, seine edle Gesinnung zu bewundern.

Sok. Du preisest ihn ja herrlich! So heiſse ihn dann sich hieher zu uns niedersezen.

Theod. Das soll geschehen. Theätetos, hieher zum Sokrates!

Sok. Ja auf alle Weise komm nun, Theätetos, damit ich mich auch einmal beschaue, was für ein Gesicht ich wol habe. Denn Theodoros sagt, es sei dem deinigen ähnlich. Jedoch wenn wir nun beide jeder eine Leier hät-

ten, und er sagte, sie wären gleich gestimmt: würden wir ihm das sogleich glauben, oder würden wir erst untersuchen, ob er denn auch ein Tonkundiger wäre, und so etwas behaupten könne?

Th. Das würden wir untersuchen.

Sok. Also wenn wir ihn als einen solchen erfänden, würden wir ihm glauben; wenn aber von dieser Kunst verlassen, würden wir ungläubig bleiben?

Th. Richtig.

Sok. Nun aber, meine ich wenigstens, wenn wir über die Aehnlichkeit unserer Gesichtszüge gewiſs sein wollen, werden wir wol zusehn müssen, ob er auch ein Maler ist, und also hierüber etwas behaupten kann oder nicht.

Th. So scheint es mir.

Sok. Ist nun wol Theodoros ein Maler?

Th. Nein, soviel ich wenigstens weiſs.

145 Sok. Auch kein Meſskünstler?

Th. Das allerdings, Sokrates.

Sok. Etwa auch ein Sternkundiger, ein Rechner, ein Tonkundiger, und was sonst zu diesen Wissenschaften gehört?

Th. Ich denke wol.

Sok. Wenn er also sagt, daſs wir uns irgend körperlich ähnlich sind, er sage es nun lobend oder tadelnd, so ist wol nicht viel darauf zu merken?

Th. Vielleicht nicht.

Sok. Wie aber, wenn er die Seele eines von uns der Tugend und Weisheit wegen lobte: sollte dann nicht einerseits, wer es hört, sich billig Mühe geben, den Gelobten betrachten zu können, dieser aber wiederum sich bereitwillig darstellen?

Th. In alle Wege.

Sok. So ist demnach, lieber Theätetos, an dir die Reihe dich darzustellen, an mir aber dich zu beschauen. Denn wisse nur, daſs Theodoros schon Viele zwar gegen mich gelobt hat, Fremde sowol als Bürger, noch keinen aber hat er jemals so gelobt, als dich jezt eben.

Th. Das wäre ja herrlich, Sokrates. Aber sieh zu, ob er es nicht etwa im Scherz gesagt hat.

Sok. Das hat Theodoros nicht in der Art. Also nimm nur nicht das Eingestandene zurük unter dem Vorwande, er rede im Scherz, damit er nicht genöthiget werde, ordentlich Zeugniſs einzulegen, denn es wird ihn dann gewiſs Niemand falschen Zeugnisses anklagen; sondern bleibe lieber getrost bei deinem Eingeständniſs.

Th. Wohl werde ich es so halten müssen, wenn du meinst.

Sok. So sage mir denn, lernst du wol bei dem Theodoros etwas von der Meſskunst?

Th. O ja.

Sok. Auch von der Sternkunde und der Tonkunst und den Zahlverhältnissen?

Th. Ich befleiſsige mich wenigstens.

Sok. Auch ich, o Jüngling, von diesem und Andern, denen ich zutraue, daſs sie sich auf etwas hievon verstehen. Dennoch aber, wiewol ich im übrigen ziemlich Bescheid weiſs, habe ich Zweifel über eine Kleinigkeit, die ich wol mit dir und diesen untersuchen möchte. Sage mir also, heiſst nicht lernen dessen kundiger werden was man lernt?

Th. Wie anders!

Sok. Und die Kundigen, glaube ich, sind doch durch Wissenschaft kundig?

Th. Ja.

Sok. Ist dies wol etwas anderes als Erkenntniſs?

Th. Was denn?

Sok. Die Wissenschaft. Oder ist man nicht, wovon man Erkenntniſs hat, dessen auch kundig?

Th. Wie sonst?

Sok. Also ist dies einerlei, Wissenschaft und Erkenntniſs.

Th. Ja.

Sok. Dies ist nun eben, worüber ich zweifelhaft bin, und was ich durch mich selbst nicht hinreichend ergründen kann, die Erkenntniſs, was die wol eigentlich sein mag. Sollten wir
146 es wol bestimmen können? Welcher von Euch will es zuerst sagen? Wenn er aber fehlt, und so jedesmal wer fehlt, soll, wie es die Knaben beim Ballspiel nennen, Esel sizen. Wer aber ohne zu fehlen den Sieg davon trägt, der soll unser König sein, und uns zu beantworten aufgeben, was er will. Warum schweigt ihr? Ich werde doch nicht aus Redelust überlästig, Theodoros, indem ich es darauf anlege, daſs ein Gespräch zwischen uns entstehe, und wir einander freund und näher bekannt werden?

Theod. Keinesweges, Sokrates, kann das überlästig sein. Allein heiſse einen von den Jünglingen dir antworten, denn ich bin dieser Art zu reden ungewohnt, und mich etwa noch daran zu gewöhnen, habe ich nicht mehr die Jahre. Diesen aber steht es sehr wohl an, und sie würden nur um so mehr zunehmen. Denn in der Jugend, das ist wahr, kann man in Allem zunehmen. Laſs also wie du angefangen hast nicht ab vom Theätetos, sondern befrage ihn.

Sok. Du hörst doch, Theätetos, was Theodoros sagt, welchem du ja, glaube ich,

nicht wirst ungehorsam sein wollen; auch würde es wol dem Jüngeren nicht ziemen, einem weisen Manne, wenn er etwas aufgiebt, in solchen Dingen nicht zu gehorchen.

So sage denn grade und dreist heraus, was du glaubst, daſs Erkenntniſs sei.

Th. Ich muſs wol, Sokrates, da ihr es gebietet. Denn auf jeden Fall, wenn ich auch fehle, werdet ihr es berichtigen.

Sok. Allerdings, sofern wir es vermögen.

Th. Ich glaube also, daſs sowol dasjenige, was jemand vom Theodoros lernen kann, Erkenntniſs ist, die Meſskunst nemlich, und die andern, welche du jezt eben genannt hast, als auch auf der andern Seite die Schuhmacherkunst und die Künste der übrigen Handwerker scheinen mir Alle und jede nichts anders zu sein als Erkenntniſs.

Sok. Gar offen und freigebig, Lieber, giebst du mir um Eins gefragt vielerlei, und Mannigfaltiges statt des Einfachen.

Th. Was willst du damit sagen, Sokrates?

Sok. Vielleicht nichts; was ich aber meine, will ich dir erklären. Wenn du sagst das Schuhmachen, meinst du damit etwas anderes, als die Erkenntniſs von Verfertigung der Schuhe?

Th. Nichts anderes.

Sok. Und wenn du sagst die Tischerei, dann etwas anderes als die Erkenntniſs von Verfertigung hölzerner Geräthschaften?

Th. Auch dann nicht.

Sok. In beiden Fällen also bestimmst du, wovon ein jedes die Erkenntniſs ist.

Th. Ja.

Sok. Das Gefragte aber war nicht dieses, wovon es Erkenntniſs gäbe, noch auch wie vielerlei sie wäre. Denn wir fragten nicht in der

Absicht, sie aufzuzählen, sondern um die Erkenntniſs selbst zu begreifen, was sie wol sein mag. Oder ist das nichts gesagt?

Th. Allerdings ist es ganz richtig.

147 Sok. Erwäge auch dieses. Wenn uns jemand etwas ganz gemeines, das erste beste, fragte, etwa nach dem Lehm, was der wol wäre, und wir antworteten ihm, es gäbe Lehm für die Töpfer, und Lehm für die Puppenmacher, und Lehm für die Ziegelstreicher, ob wir uns nicht lächerlich machten.

Th. Vielleicht wol.

Sok. Zuerst nemlich schon, weil wir glaubten, der Fragende könne nun aus unserer Antwort die Sache verstehn, wenn wir nur mit einem Zusaz doch wieder sagten, der Lehm der Puppenmacher oder welches andern Handwerkers. Oder glaubst du, daſs jemand einen Namen einer Sache versteht, von dem er nicht weiſs was er bedeutet?

Th. Auf keine Weise.

Sok. So versteht also auch Erkenntniſs von Schuhen nicht, wer überhaupt nicht weiſs, was Erkenntniſs bedeutet.

Th. Freilich nicht.

Sok. Also auch was Schuhmachen ist, oder irgend eine andere Kunst, versteht der nicht, der nicht weiſs was Erkenntniſs ist.

Th. Freilich nicht.

Sok. Es ist also eine lächerliche Antwort von dem, welcher gefragt wird, was Erkenntniſs ist, wenn er darauf durch den Namen irgend einer Kunst antwortet. Denn er giebt nur zur Antwort, eine Erkenntniſs von etwas, ohne hiernach gefragt worden zu sein.

Th. So scheint es.

Sok. Dann auch, da er konnte schlicht und kurz antworten, beschreibt er einen unendlichen Weg. So wie auch bei der Frage nach dem Lehm konnte er ganz schlicht und einfach sagen, Erde mit Feuchtigkeit gemischt wäre Lehm, für wen aber der Lehm wäre, das konnte er übergehen.

Th. Leicht, o Sokrates, erscheint es nun. Du magst aber wol nach etwas Aehnlichem fragen, wie uns neulich in unsern Beschäftigungen vorgekommen ist, mir und hier deinem Namensgenossen, dem Sokrates.

Sok. Was doch war das?

Th. Von den Seiten der Vierekke zeichnete uns Theodoros etwas vor, indem er uns von der des dreifüfsigen und fünffüfsigen bewies, dafs sie als Länge nicht mefsbar wären durch die einfüfsige. Und so ging er jede einzeln durch bis zur siebzehnfüfsigen, bei dieser hielt er inne. Uns nun fiel so etwas ein, da der Seiten unendlich viele zu sein schienen, zu versuchen, ob wir sie nicht in Eins zusammenfassen könnten, worunter alle diese Seiten begriffen wären.

Sok. Habt ihr auch so etwas gefunden?

Th. Ich denke wenigstens, betrachte du es nur auch.

Sok. So sprich.

Th. Wir theilten alle Zahlen insgesammt in zwei Theile. Diejenigen, welche entstehen können durch Gleiches gleichviel genommen, nannten wir mit der Gestalt des Vierekkes sie vergleichend, vierekkige und gleichseitige.

Sok. Sehr gut.

Th. Die aber zwischen diesen, wozu auch drei und fünf gehören, und jede, welche nicht 148
kann aus gleichem gleichmal genommen entstehn, sondern nur aus einer gröfseren Zahl we-

nigermal oder einer kleineren mehrmal genommen, welche also immer von einer gröſseren und einer kleineren Seite eingefaſst werden, diese nannten wir mit der länglichen Gestalt sie vergleichend längliche Zahlen.

Sok. Vortreflich. Aber nun weiter.

Th. Alle Linien nun, welche ein Vierek bilden von gleichseitiger Zahl in der Fläche, nannten wir Längen, welche aber eins von ungleichseitiger, diese nannten wir Kräfte, weil nemlich sie selbst als Längen nicht durch gleiches Maaſs mit jenen können gemessen werden, wol aber die Flächen, welche sie hervorzubringen die Kraft haben. Ein Aehnliches findet nun statt bei den körperlichen Zahlen.

Sok. So vortreflich als möglich, ihr Kinder! Nun wird Theodoros gewiſs nicht in die Strafe des falschen Zeugnisses verfallen.

Th. Doch aber, o Sokrates, kann ich, was du von der Erkenntniſs fragst, nicht so beantworten, wie das von den Längen und Kräften, obwol du, wie es mir wenigstens scheint, etwas Aehnliches suchst, so daſs Theodoros doch wieder Unrecht zu haben scheint.

Sok. Wie so? wenn er dich nun deines Laufens wegen gelobt und gesagt hätte, er habe noch nie unter den jungen Leuten einen so schnellfüſsigen angetroffen, und du hernach beim Wettlauf von einem völlig ausgebildeten und sehr schnellen überwunden würdest, würdest du deshalb minder glauben, daſs er dich mit Recht gelobt habe?

Th. Nein, ich nicht.

Sok. Und glaubst du, daſs die Erkenntniſs, so wie ich es jezt meinte, zu finden eine Kleinigkeit ist, und nicht vielmehr unter die gar schwierigen Aufgaben gehört?

Th. Beim Zeus, unter die allerschwierigsten, glaube ich.

Sok. So sei nur gutes Muthes deinetwegen, und glaube, daſs Theodoros wol Recht gehabt hat. Bestrebe dich aber, wie von andern Dingen, so besonders von der Erkenntniſs die Erklärung zu finden, was sie eigentlich ist.

Th. Sofern es nur am Bestreben liegt, soll sie wol ans Licht kommen.

Sok. So komm denn! du hast sehr gut den Weg vorgezeichnet. Versuche nur deine Antwort wegen jener Seiten der Vierekke nachahmend, so wie du diese, so viele es auch sind, unter einen Begriff zusammengefaſst hast, so auch die vielerlei Erkenntnisse durch eine Erklärung zu bezeichnen.

Th. Wisse nur, Sokrates, ich habe oft versucht, dieses heraus zu finden, da ich die von dir herumgehenden Fragen hörte: aber ich kann weder mich selbst überreden, daſs ich etwas genügendes ausgedacht hätte, noch höre ich irgend einen andern die Sache so wie du es forderst erklären. Eben so wenig aber kann ich jemals ablassen darauf zu sinnen.

Sok. Du hast eben Geburtsschmerzen, lieber Theätetos, weil du nicht leer bist, sondern schwanger gehst.

Th. Das weiſs ich weiter nicht, wie es mir aber ergeht, das habe ich dir gesagt.

Sok. Du hast wol niemals gehört, und
dann müſste man dich recht auslachen, daſs ich
der Sohn einer Hebamme bin, einer sehr be- 149
rühmten und verwogenen, der Phänarete?

Th. Das habe ich wol schon gehört.

Sok. Etwa auch, daſs ich mich derselben Kunst befleiſsige, hast du gehört?

Th. Das keinesweges.

Sok. Wisse dann, dem ist also. Verrathe mich aber nicht damit gegen die Andern, denn es weiſs niemand von mir, Freund, daſs ich diese Kunst besize. Da es nun die Leute nicht wissen: so sagen sie mir auch dieses zwar nicht nach, wohl aber, daſs ich der wunderlichste aller Menschen wäre, und Alle zum Zweifeln brächte. Gewiſs hast du das auch gehört.

Th. Vielfältig.

Sok. Soll ich dir davon die Ursach sagen?

Th. Allerdings.

Sok. Ueberlege dir nur recht alles von den Hebammen, wie es um sie steht, so wirst du leichter merken was ich will. Denn du weiſst doch wol, daſs keine, so lange sie noch selbst empfängt und gebährt, andere entbindet, sondern nur diejenigen thun es, welche selbst nicht mehr fähig sind zu gebären.

Th. So ist es allerdings.

Sok. Das soll, wie sie sagen, von der Artemis herrühren, weil dieser, einer Nichtgebärenden, dennoch die Geburtshülfe zu Theil geworden. Nun hat sie zwar den ganz Unfruchtbaren nicht verleihen können, Geburtshelferinnen zu sein, weil die menschliche Natur zu schwach ist, um eine Kunst zu erlangen in Dingen, deren sie ganz unerfahren ist; wol aber hat sie diese Gabe denen, die des Alters wegen nicht mehr gebären, beigelegt, um doch der Aehnlichkeit mit ihr selbst einen Vorzug einzuräumen.

Th. Das scheint annehmlich.

Sok. Ist also wol auch das annehmlich und nothwendig, daſs, ob eine schwanger ist oder nicht, besser von den Geburtshelferinnen erkannt wird als von andern?

Th. Gar sehr.

Sok. Ja es können auch die Hebammen durch Arzneimittel und Zaubersprüche die Wehen erregen, und wenn sie wollen, sie auch wieder lindern, und den Schwergebärenden zur Geburt helfen, oder auch das Kind, wenn diese beschlossen haben sich dessen zu entledigen, abtreiben.

Th. So ist es.

Sok. Hast du auch das schon von ihnen vernommen, daſs sie ebenfalls die geschiktesten Freiwerberinnen sind, indem sie gründlich zu unterscheiden verstehen, was für eine Frau sich mit was für einem Manne verbinden muſs, um die vollkommensten Kinder zu erzielen?

Th. Das habe ich noch nicht so gewuſst.

Sok. So wisse denn, daſs sie sich hiemit noch mehr wissen, als selbst mit dem Nabelschnitt. Ueberlege auch nur. Glaubst du, daſs die Pflege nebst Einsammlung der Früchte des Erdbodens, und dann wiederum die Einsicht, welchem Boden man jegliches Gesäme und Gewächs anvertrauen muſs, zu einer und derselben Kunst gehören oder zu verschiedenen?

Th. Nein, sondern zu derselben.

Sok. Bei den Frauen aber glaubst du, daſs das lezte eine eigne, und das Einsammeln wieder eine andere Kunst ist?

Th. Das ist keinesweges wahrscheinlich.

Sok. Wol nicht, sondern nur wegen des 15
unrechtlichen und unkünstlerischen Zusammenführens der Männer und Frauen, welches man das Kuppeln nennt, enthalten sich die Hebammen als ehrbare Frauen auch des Freiwerbens, aus Furcht, sie möchten um dieser Kunst willen auch in jenen Verdacht gerathen.

Denn eigentlich steht es den wahren Geburtshelferinnen auch allein zu, auf die rechte Art Ehen zu stiften.

Th. Offenbar.

Sok. Soviel also hat es mit den Hebammen auf sich; weniger aber doch als mit meinem Geschäft. Denn bei den Frauen kommt es nicht vor, daſs wenn sie gröſstentheils zwar ächte Kinder gebären, bisweilen aber auch Miſsgeburten, beides schwierig wäre zu unterscheiden. Denn wäre dies der Fall: so würde es gewiſs die schönste und gröſste Kunst der Hebammen sein, zu unterscheiden was etwas rechtes ist, und was nicht. Oder glaubst du nicht?

Th. Das glaube ich wol.

Sok. Von meiner Hebammenkunst nun gilt übrigens alles, was von der ihrigen; sie unterscheidet sich aber dadurch, daſs sie Männern die Geburtshülfe leistet und nicht Frauen, und daſs sie für ihre Seelen, welche gebären, Sorge trägt, und nicht für ihre Leiber. Das gröſste aber an unserer Kunst ist dieses, daſs sie im Stande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings etwas Miſsgestaltetes und Falsches zu gebären im Begriff ist, oder etwas Gebildetes und Aechtes. Ja auch darin geht es mir eben wie den Hebammen; ich selbst gebäre nichts von Weisheit, und was mir bereits Viele vorgeworfen, daſs ich Andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgend etwas antwortete, weil ich nemlich nichts kluges wüſste zu antworten, das werfen sie mir mit Recht vor. Die Ursach davon aber ist, diese Geburtshülfe zu leisten nöthiget mich der Gott, zu erzeugen aber hat er mir gewehrt. Daher bin ich selbst keinesweges etwa weise, habe

auch nichts dergleichen aufzuzeigen, wie eine
Ausgeburt meiner eigenen Seele. Die aber
mit mir umgehn, zeigen sich anfänglich zum
Theil in groſsem Maaſse ungelehrig; alle aber,
denen es der Gott vergönnt, machen bei fort-
währendem Umgang, man glaubt nicht wie
groſse Fortschritte, wie es ihnen selbst und
Andern scheint. Und soviel ist sicher, daſs
sie nicht etwa von mir jemals irgend etwas
gelernt haben, sondern nur selbst aus sich
selbst entdekken sie viel Schönes, und halten
es fest. Die Geburtshülfe dabei aber leisten
wir, der Gott und ich. Dies erhellet hieraus.
Viele schon haben dies verkennend und sich
selbst alles zuschreibend, mich aber verach-
tend, vielleicht auch selbst nur von Andern
überredet, sich früher als recht war von mir
getrennt. Nach dieser Trennung nun haben
sie in Folge der schlechten Gesellschaft nur
Fehlgeburten gethan, und auch das, wovon
sie durch mich entbunden worden, durch
schlechte Erziehung wieder verloren, weil sie
jene miſsgestaltete und unächte Geburten hö-
her achteten als die rechten. Zulezt aber sind
sie sich selbst und Andern gar unverständig
vorgekommen; von welchen einer Aristides, 151
der Sohn des Lysimachos war, und viele An-
dere mehr. Wenn sie dann wiederkamen,
meines Umgangs begehrend, und mich Wun-
der wie sehr baten, hat doch das Göttliche,
was mir zu widerfahren pflegt, mit Einigen
mich gehindert wieder umzugehen; Andern
dagegen wird es vergönnt, und diese nehmen
sich wieder auf. Auch darin ergeht es denen,
die mit mir umgehn, wie den Gebärenden;
sie haben nemlich Wehen, und wissen sich
nicht zu lassen bei Tag und Nacht weit ärger

als jene. Und diese Wehen kann meine Kunst erregen sowol als stillen. So ist es demnach mit diesen beschaffen. Bisweilen aber, o Theätetos, wenn Einige mir gar nicht recht scheinen schwanger zu sein, solchen, weil ich weiſs daſs sie meiner gar nicht bedürfen, bin ich ein bereitwilliger Freiwerber, und mit Gott sei es gesprochen, ich treffe es zur Genüge, wessen Umgang ihnen vortheilhaft sein wird, wie ich denn ihrer schon viele dem Prodikos ausgethan habe, Viele auch andern weisen und gottbegabten Männern. Dieses habe ich dir, Bester, deshalb so ausführlich vorgetragen, weil ich Vermuthung habe, daſs du, wie du es auch selbst meinst, etwas in dir trägst, und Geburtsschmerzen hast. So übergieb dich also mir, als dem Sohn einer Geburtshelferin und der auch selbst der Geburtshülfe kundig ist, und was ich dich frage, das beeifere dich so gut du nur kannst zu beantworten. Und wenn ich bei der Untersuchung dessen, was du sagst, etwas daran für eine Miſsgeburt und nichts ächtes halte, und es dir folglich herausnehme und wegwerfe: so erzürne dich darüber nicht, wie die Frauen es bei der ersten Geburt zu thun pflegen. Denn schon Viele, mein Guter, sind so gegen mich aufgebracht gewesen, wenn ich ihnen eine Posse abgelöset habe, daſs sie mich ordentlich hätten beiſsen mögen, und wollen nicht glauben, daſs ich das aus Wohlmeinen thue, weil sie weit entfernt sind einzusehen, daſs kein Gott jemals den Menschen miſsgünstig ist. Und auch ich thue ja nichts dergleichen aus Uebelwollen, sondern es ist mir nur eben keinesweges verstattet, Falsches gelten zu lassen und Wahres unterzuschlagen.

Versuche also noch einmal von Anfang an, o Theätetos, zu sagen, was Erkenntniſs ist. Daſs du es aber nicht kannst, das sage nur niemals. Denn so Gott will und du wakker bist, wirst du es wol können.

Th. Wenn du freilich, Sokrates, solchergestalt zuredest, wäre es schändlich, wenn nicht Jeder auf alle Weise willig wäre zu sagen, was er eben hat. Mir also scheint, wer etwas erkennt, dasjenige wahrzunehmen, was er erkennt; und wie es mir jezt erscheint, ist Erkenntniſs nichts anders als Wahrnehmung.

Sok. Gut und wakker, Jüngling. So muſs sich deutlich machen, wer etwas erklärt. Wolan, laſs uns nun dieses gemeinschaftlich betrachten, ob es eine rechte Geburt ist oder ein Windei. Du sagst, Erkenntniſs ist Wahrnehmung.

Th. Ja.

Sok. Und gar keine schlechte Erklärung scheinst du gegeben zu haben von der Erkenntniſs, sondern dieselbe, welche auch Protagoras giebt; nur daſs er dieses nemliche auf
eine etwas andere Weise ausgedrükt hat. Er 152
sagt nemlich, der Mensch sei das Maaſs aller Dinge, der Seienden wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind. Du hast dies doch gelesen?

Th. Oftmals habe ich es gelesen.

Sok. Nicht wahr er meint dies so, daſs wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir. Ein Mensch aber bist du sowol als ich.

Th. So meint er es unstreitig.

Sok. Wahrscheinlich wird doch ein so weiser Mann nicht Thorheiten reden. Laſs uns

ihm also nachgehn. Wird nicht bisweilen, indem derselbe Wind weht, den einen von uns frieren, den andern nicht? oder den einen wenig, den andern sehr stark?

Th. Ja wohl.

Sok. Sollen wir nun in diesem Falle sagen, daſs der Wind an und für sich kalt ist oder nicht kalt? Oder sollen wir dem Protagoras glauben, daſs er dem Frierenden ein kalter ist, dem Nichtfrierenden ein nicht kalter?

Th. So wird es wol sein müssen.

Sok. Und er erscheint auch Jedem von Beiden so?

Th. Freilich.

Sok. Dieses Erscheint ist aber eben das Wahrnehmen.

Th. So ist es.

Sok. Erscheinung also und Wahrnehmung ist dasselbe in Absicht auf das Warme und alles, was dem ähnlich ist? Denn wie ein jeder es wahrnimmt, so soll es für ihn auch sein.

Th. Das leuchtet ein.

Sok. Nun aber muſs die Wahrnehmung immer dessen sein, was ist und untrüglich, wenn sie ja Erkenntniſs sein soll.

Th. So scheint es.

Sok. Nun so war etwa, bei den Chariten, Protagoras gar überweise, und hat die Sache uns zwar nur durch vielen Nebel dunkel angedeutet, seinen Schülern aber im Geheimen das rechte gesagt.

Th. Wie so, Sokrates? Wie meinst du dies?

Sok. Ich will es dir sagen, es ist gar keine schlechte Rede, daſs nemlich gar nichts an und für sich ein bestimmtes ist, und daſs du keinem Dinge mit Recht auch nicht eine einzige Eigen-

schaft beilegen kannst, vielmehr wenn du etwas
groſs nennst, wird es sich doch auch klein zei-
gen, und wenn schwer, auch leicht, und so glei-
cher Weise in Allem, daſs eben nichts Eins ist,
noch ein Bestimmtes, noch von einer gewissen
Beschaffenheit; sondern daſs durch Bewegung
und Veränderung und Vermischung unter einan-
der Alles nur wird, wovon wir sagen daſs es ist,
welches wir nie mit Recht sagen. Denn zu kei-
ner Zeit ist eigentlich irgend etwas, sondern
immer nur wird es. Und hierüber sind nach
einander alle Weisen, den Parmenides ausge-
nommen, Protagoras sowol als Herakleitos und
Empedokles übereingekommen mit den Dich-
tern, welche die Anführer sind von beiden Ar-
ten der Dichtkunst, mit dem Epicharmos dem
der komischen, und mit dem der tragischen,
Homeros, welcher wenn er sagt, Daſs ich den
Vater Okeanos schau und Thetys die Mutter,
andeuten will, daſs alles entsprungen ist aus dem
Fluſs und der Bewegung. Oder scheint er dir
nicht dieses zu nennen?

Th. Allerdings auch mir.

Sok. Wer dürfte nun wol gegen ein sol- 155
ches Heer und seinen Anführer Homeros etwas
bestreiten, ohne sich lächerlich zu machen?

Th. Leicht ist es nicht, o Sokrates.

Sok. Gewiſs nicht, Theätetos. Zumal auch
dies noch hinlängliche Beweise für diese Be-
hauptung sind, daſs nemlich allemal die Bewe-
gung jenes scheinende Sein und das Werden ver-
anlaſst, das Nichtsein aber und den Untergang
die Ruhe. Denn Wärme und Feuer, welche
dann wieder die andern Dinge erzeugen und
lenken, werden selbst erzeugt durch Drehen und
Reibung, dies aber ist Bewegung. Oder sind dies
nicht die Entstehungsarten des Feuers?

Th. Dies sind sie freilich.

Sok. Ferner entsproſst ja auch das Geschlecht der Lebenden aus eben den Ursachen.

Th. Wie anders?

Sok. Und wie, der ganze Zustand des Körpers, wird er nicht durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübungen aber und Bewegungen gröſstentheils wohl erhalten?

Th. Ja.

Sok. Und die Beschaffenheit der Seele eben so, pflegt sie nicht durch Lernen und Fleiſs, welches Bewegungen sind, Kenntnisse zu erwerben und festzuhalten und besser zu werden; durch die Ruhe aber, welche sich in Gedankenlosigkeit und Trägheit zeigt, nichts zu lernen nicht nur, sondern auch das Gelernte zu vergessen?

Th. Ganz gewiſs.

Sok. Bewegung also ist das Gute für die Seele und für den Körper, und umgekehrt das Gegentheil davon.

Th. So scheint es.

Sok. Soll ich dir ferner noch die Windstillen anführen, und was dem ähnlich ist, wie überall die Ruhe Fäulniſs und Zerstörung bewirkt, das Gegentheil aber Erhaltung? Und über dies Alles nun noch den lezten Stein hinzutragend beweisen, daſs unter der goldenen Kette Homeros nichts anders versteht als die Sonne, und also andeutet, so lange der gesammte Umkreis in Bewegung ist und die Sonne, so lange bestehe auch Alles und werde erhalten bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehn, und, wie man sagt, das unterste zu oberst gekehrt werden?

Th. Mir, o Sokrates, scheint er das andeuten zu wollen, was du sagst.

Sok. Denke dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die Augen; was du rothe Farbe nennst, daſs dies nicht selbst etwas besonderes ist auſserhalb deiner Augen, noch auch in deinen Augen, und daſs du ihm ja keinen Ort anweisest, denn sonst wäre es schon irgendwo an einer bestimmten Stelle, und beharrte, und würde nicht bloſs im Entstehen.

Th. Aber wie denn?

Sok. Folgen wir nur dem eben vorgetragenen Saz, daſs nichts an und für sich ein bestimmtes ist, und es wird uns deutlich werden, daſs Schwarz und Weiſs und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoſsen der Augen mit einer gewissen Bewegung entstanden ist, und was wir jedesmal Farbe nennen, wird weder das Anstoſsende sein noch das Angestoſsene, sondern ein dazwischen Jedem besonders Entstandenes. Oder möchtest du behaupten, daſs jede Farbe, eben wie sie dir erscheint, auch einem Hunde 154
oder irgend einem andern Thiere erscheinen werde?

Th. Beim Zeus, das möchte ich nicht.

Sok. Aber wie, daſs einem andern Menschen irgend etwas grade eben so erscheint wie dir? Bist du davon recht gewiſs? oder vielmehr davon, daſs es nicht einmal dir selbst dasselbe ist, da du niemals ganz derselbe bist.

Th. Mich dünkt dieses eher als jenes.

Sok. Also wenn das was wir messen oder berühren groſs oder roth oder warm wäre: so könnte es nicht dadurch, daſs es auf einen Andern träfe, ein Anderes werden, so lange es sich selbst nicht verändert. Wenn aber wiederum dem Messenden oder Berührenden jede die-

ser Eigenschaften zukäme: so könnte es nicht, wenn ein anderer Gegenstand herankommt oder diesem etwas begegnet, ohne daſs jedoch ihm selbst etwas widerfährt, dennoch ein Anderes werden. Denn jezt, Freund, werden wir genöthiget, wunderbare und lächerliche Dinge getrost zu behaupten, wie Protagoras, und jeder, der dasselbe, wie er behaupten will, uns vorwerfen würde.

Th. Wie doch, und was für Dinge meinst du?

Sok. Nimm nur ein kleines Beispiel, und du wirst Alles wissen, was ich meine. Sechs Bohnen werden, wenn du Viere dagegen hältst, mehr sein als diese viere, nemlich noch ein halbes Mal soviel; wenn aber zwölf, werden wir sagen, daſs die Sechs weniger sind, und zwar nur die Hälfte, und es ist nicht zu leiden, daſs etwas Anderes behauptet werde. Oder möchtest du es leiden?

Th. Keinesweges ich.

Sok. Wie nun, wenn dich Protagoras oder ein Anderer fragte: Ist es wol möglich, Theätetos, daſs etwas gröſser oder mehr werde auf eine andere Weise, als daſs es zunehme? Was wirst du antworten?

Th. Wenn ich, o Sokrates, was mir in Beziehung auf diese Frage allein richtig scheint, antworten soll: so werde ich sagen, es ist nicht möglich. Wenn aber in Beziehung auf die vorige: so werde ich mich wol hüten, etwas widersprechendes zu sagen, und werde antworten, es wäre gar wohl möglich.

Sok. Sehr gut, Freund, bei der Here, und ganz göttlich. Jedoch wie mir scheint, wenn du antwortest, es sei möglich, wird dir jenes aus dem Euripides begegnen, es wird uns

die Zunge freilich unwiderlegt sein, die Seele aber nicht unwiderlegt.

Th. Ganz wahr.

Sok. Wenn wir also von den Weisen und Berühmten wären du und ich: so würden wir, weil wir eben schon Alles gründlich erforscht hätten in der Seele, von nun an immer weiter nur zum Zeitvertreib einander versuchen, und auf sophistische Art den Kampf beginnend Jeder den Reden des Andern mit den seinigen ausweichen. Nun wir aber nur schlichte Menschen sind, wollen wir zuerst die Sache an sich selbst betrachten, wie das wol beschaffen ist, was wir behaupten, ob es unter einander stimmt, oder vielleicht nichts weniger als das.

Th. Auf jede Weise würde ich meines Theils dieses leztere wollen.

Sok. Auch ich gewiſs. Wenn es sich nun so verhält, können wir anders als ganz gelassen in voller Ruhe die Sache wieder von vorn untersuchen, ohne verdrieſslich zu werden, sondern recht aufrichtig uns prüfend, was doch diese Erscheinungen uns eigentlich sind, von denen wir nun die erste untersuchen, 155
und, wie ich wenigstens glaube, sagen werden, daſs niemals irgend etwas weder mehr noch weniger werde, weder der Masse noch der Zahl nach, so lange, als es sich selbst gleich ist. Nicht so?

Th. Ja.

Sok. Zweitens auch wol, daſs dasjenige, dem nichts zugesezt noch auch abgenommen wird, niemals weder wachse noch schwinde, sondern immer sich gleich sei.

Th. Ganz offenbar.

Sok. Nicht auch das dritte, nemlich was vorher nicht war, daſs dieses auch nachher unmöglich sein könne, ohne geworden zu sein und zu werden.

Th. So scheint es freilich.

Sok. Diese drei Behauptungen nun streiten, glaube ich, in unserer Seele mit einander, wenn wir jenes von den Bohnen aussagen, oder wenn wir behaupten, daſs ich, der ich diese bestimmte Gröſse habe, ohne weder zu wachsen, noch das Gegentheil zu erleiden binnen Jahresfrist, jezt zwar gröſser bin, als du der Jüngere, hernach aber kleiner, da doch ich von meiner Masse nichts verloren habe, sondern nur du an der Deinigen gewonnen hast. Denn ich bin ja hernach, was ich vorher nicht war, ohne es geworden zu sein. Denn ohne zu werden ist unmöglich geworden zu sein, und da ich nichts von meiner Masse eingebüſst habe, wurde ich ja auch niemals kleiner. Und mit tausend und aber tausend Sachen verhält es sich eben so, wenn wir dieses wollen gelten lassen. Du kommst doch wol mit, Theätetos? wenigstens scheinst du mir nicht unerfahren in diesen Dingen zu sein.

Th. Warlich bei den Göttern, Sokrates, ich wundere mich ungemein, wie doch dieses wol sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich.

Sok. Theodoros, du Lieber, urtheilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es giebt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel ge-

troffen zu haben. Aber hast du schon inne,
wie diese Dinge, zufolge dessen, was wie wir
sagen Protagoras behauptet, sich dennoch wirk-
lich so verhalten können, oder noch nicht?

Th. Noch nicht recht, glaube ich.

Sok. So wirst du es mir wol Dank wis-
sen, wenn ich dir von der Meinung dieses
Mannes oder vielmehr so vieler berühmter
Männer den rechten verborgenen Grund auf-
spüren helfe.

Th. Wie sollte ich dir das nicht Dank
wissen, und zwar sehr vielen.

Sok. Sieh dich aber wol um, und habe
Acht, dafs uns nicht einer von den Ungeweih-
ten zuhöre. Dies sind aber die, welche von
nichts Anderem glauben, dafs es sei, als von
dem, was sie recht herzhaft mit Händen grei-
fen können, das Handeln aber und das Wer-
den, und Alles Unsichtbare gar nicht mit un- 156
ter dem was ist wollen gelten lassen.

Th. Das sind ja verstokte und wider-
spenstige Menschen, Sokrates, von denen du
redest.

Sok. Jene freilich, Kind, sind sehr roh.
Viel preiswürdiger aber sind diese, deren Ge-
heimnisse ich dir jezt mittheilen will. Der
Anfang aber, an welchem auch, was wir vor-
hin sagten, alles hängt, ist bei ihnen der,
dafs Alles Bewegung ist, und anderes aufser-
dem nichts. Von der Bewegung aber zwei
Arten, beide der Zahl nach unendlich, von
denen die eine ihr Wesen hat im Wirken,
die andere im Leiden, und aus dem Begegnen
und der Reibung dieser beiden gegen einander
entstehen Erzeugnisse, der Anzahl nach auch
unendliche, je zwei aber immer zusammen
gehörig, wovon eins das Wahrnehmbare ist,

das andere die Wahrnehmung, die immer zugleich hervortritt und erzeugt wird mit dem Wahrnehmbaren. Die Wahrnehmungen nun führen uns Namen wie diese, das Sehen und das Hören, das Riechen, das Warmwerden und das Kaltwerden; ferner auch werden sie Lust und Unlust genannt, Begierde und Abscheu, auch andere giebt es noch, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte. Die Arten des Wahrnehmbaren aber sind je eine einer von jenen angemessen und miterzeugt, dem mancherlei Sehen die verschiedenen Farben, dem Hören gleichermaſsen die Töne, und so den übrigen Wahrnehmungen das übrige ihnen verwandte Wahrnehmbare. Was besagt uns nun diese Lehre, Theätetos, in Beziehung auf das vorige? Merkst du es wohl?

Th. Noch nicht ganz, o Sokrates.

Sok. So sieh zu, ob wir es irgendwie hinausführen. Sie will nemlich sagen, daſs alles dieses, wie wir auch sagten, in Bewegung ist. In dieser Bewegung aber findet sich Schnelligkeit und Langsamkeit. Soviel nun langsam ist, das hat seine Bewegung an demselben Ort und in Beziehung mit dem Nahen, und erzeugt auf diese Weise. Das auf diese Weise erzeugte aber ist langsamer. Was aber schnell, das hat seine Bewegung in Beziehung mit Entfernterem und erzeugt so, und das so erzeugte ist schneller; denn es geht im Raume fort, und in diesem Fortgehn besteht die Natur seiner Bewegung. Wenn nun ein Auge und ein Anderes ihm angemessenes zusammentreffen und die Röthe erzeugen nebst der mit ihr zugleich entstehenden Wahrnehmung, was beides nicht wäre erzeugt worden, wenn eines von jenen beiden auf ein Anderes getroffen hätte;

dann wird, indem beide sich bewegen, nemlich
das Sehen auf Seiten der Augen, die Röthe aber
auf Seiten des die Farbe miterzeugenden Gegen-
standes, auf der einen Seite das Auge erfüllt mit
der Gesichtswahrnehmung, und sieht alsdann
und ist geworden nicht eine Gesichtswahrneh-
mung, sondern ein sehendes Auge; auf der
andern Seite wird das die Farbe miterzeugende
erfüllt mit der Röthe, und ist geworden auch
wiederum nicht die Röthe, sondern ein rothes,
sei es nun Holz oder Stein oder welchem an-
dern Gegenstande es begegnet, mit dieser Farbe
gefärbt zu werden. Eben so ist nun alles
übrige, das Harte und Warme und alles an-
dere auf dieselbe Art zu verstehen, dafs es
nemlich an und für sich nichts ist, wie wir
auch vorher sagten, sondern dafs in dem ein-
ander Begegnen alles allerlei wird vermöge
der Bewegung. Denn auch, dafs das Wir- 157
kende etwas ist, und das Leidende wiederum
etwas, jedes für sich genommen, läfst sich
nicht deutlich begreifen; denn weder ist etwas
ein Wirkendes, ehe es mit dem Leidenden
zusammentrifft, noch ein Leidendes, ehe mit
dem Wirkenden, ja auch das, was mit dem
Einen zusammentrifft als ein Wirkendes, zeigt
sich, wenn es auf ein Anderes fällt, als ein
Leidendes. So dafs diesem Allen zufolge, wie
wir von Anfang an sagten, nichts an und für
sich ein Bestimmtes ist, sondern es immer nur
wird für irgend ein Anderes, das Sein aber
überall ausgestofsen werden mufs, wiewol wir
es auch jezt eben aus Gewohnheit und Unge-
schiktheit gar oft und viel zu gebrauchen ge-
nöthiget waren; und man darf es doch, wie
die Rede der Weisen lautet, nicht zugeben,
noch auch das Etwas oder Wessen, das Meins

oder Dieses und Jenes, noch irgend ein anderes Wort, worin ein Beharren liegt; sondern man darf der Natur gemäfs nur reden von Werdendem und Gewirktem, Vergehendem und Verändertem, so dafs, wenn Jemand etwas beharrlich sezt durch seine Rede, ein solcher sehr leicht zu Schanden zu machen ist. So mufs man nicht nur von dem Einzelnen reden, sondern auch von dem aus vielem zusammengefafstem, durch welches Zusammenfassen man Mensch sagt und Stein und jegliches Thier oder Gattung. Ist dir dies nun lieblich, Theätetos, und schmekt es dir als etwas, wovon du wol möchtest?

Th. Ich weifs nicht recht, Sokrates. Denn auch von dir kann ich nicht inne werden, ob du es sagst als deine Meinung, oder ob du mich nur versuchst.

Sok. Erinnerst du dich nicht mehr, Lieber, dafs ich meines Theils gar nichts weifs, auch nichts dergleichen für das meinige ausgebe, sondern ganz und gar unfruchtbar bin in dergleichen? Dir aber will ich Geburtshülfe leisten, und deshalb bespreche ich dich und lege dir zu kosten vor von allerlei Weisheit, bis ich endlich auch deine Lehre mit ans Licht bringe. Ist sie aber ans Licht gebracht, dann will ich auch gleich sehen, ob sie sich als ein Windei oder als eine gesunde Geburt zeigen wird. Also halte nur aus und sei gutes Muthes, und antworte dreist und tapfer, was dich eben dünkt über das, wornach ich frage.

Th. So frage denn.

Sok. Erkläre dich also noch einmal, ob es dir recht ist, dafs gar nichts sein, sondern Alles immer nur werden soll, das Gute und

Schöne und Alles, was wir eben durchgegangen sind?

Th. Freilich scheint mir, wenn ich dich die Sache so erörtern höre, alles ganz erstaunlich gegründet zu sein, und daſs es so müsse gedacht werden, wie du es auseinander sezest.

Sok. So wollen wir denn auch das nicht zurüklassen, was noch übrig ist davon. Es ist aber noch übrig das von den Träumen und Krankheiten, besonders auch dem Wahnsinn, und was man nennt sich verhören oder sich versehen oder sonst eine Sinnentäuschung. Denn du weiſst wol, daſs es das Ansehn hat, als könne durch alle diese Fälle einstimmig der Saz widerlegt werden, den wir jezt eben durchgegangen sind, und als wären auf alle Weise unsere Wahrnehmungen falsch in diesen Fällen, und als fehlte viel daran, daſs,
was einem Jeden scheint, dasselbe auch sei, 153
sondern ganz im Gegentheil, als sei nichts von dem was scheint.

Th. Vollkommen recht, o Sokrates.

Sok. Was für eine Ausrede, Jüngling, bleibt also dem noch übrig, welcher sagt, Wahrnehmung sei Erkenntniſs, und was Jedem scheine, das sei auch so dem, welchem es scheint?

Th. Es fehlt mir der Muth, Sokrates, zu gestehen, daſs ich nicht weiſs, was ich sagen soll, weil du mich nur vorhin gescholten, als ich dies sagte. Und doch wäre ich in der That nicht vermögend, zu bestreiten, daſs die Wahnsinnigen oder die Träumenden nicht falsche Vorstellungen haben, wenn jene Götter zu sein glauben, diese aber geflügelt, und sich im Traume als fliegend vorkommen.

Sok. Findest du auch nicht diesen Einwurf dagegen, besonders was Wachen und Schlafen betrifft?

Th. Welchen doch?

Sok. Den du, meine ich, oft gehört haben wirst, wenn man nemlich die Frage aufwirft, was für ein Kennzeichen jemand wol angeben könnte, wenn einer fragte, sogleich im Augenblik ob wir nicht etwa schlafen, und Alles was wir vorstellen nur träumen, oder ob wir wachen und wachend uns unterreden?

Th. Und warlich, Sokrates, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es beweisen soll. Denn es folgt, wie in der Gegenstrophe eines Gesanges, überall dasselbe. Nemlich was hindert, daſs uns, was wir jezt sprechen, auch im Traume vorkommen könnte, als sprächen wir es mit einander; und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist.

Sok. Du siehst also, daſs das Bestreiten nicht schwer ist, wenn sogar das bestritten werden kann, ob man schläft oder wacht. Und da die Zeit des Schlafens der des Wachens ziemlich gleich ist, und die Seele in jedem von diesen Zuständen behauptet, daſs die ihr jedesmal gegenwärtigen Vorstellungen auf alle Weise wahr sind: so behaupten wir eine gleiche Zeit hindurch, einmal, daſs das Eine, dann wieder eben so, daſs das Andere wirklich ist, und beharren beidemal gleich fest auf unserer Meinung.

Th. Allerdings.

Sok. Verhält es sich nun nicht mit Krankheiten und mit dem Wahnsinn eben so, bis auf die Zeit, daſs die nicht gleich ist?

Th. Ganz richtig.

Sok. Und wie? soll das Wahre aus der Länge und Kürze der Zeit bestimmt werden?

Th. Lächerlich wäre das ja auf vielerlei Weise!

Sok. Hast du aber etwas anderes sicheres, woran du zeigen kannst, welche von diesen Vorstellungen die wahren sind?

Th. Mich dünkt nicht.

Sok. So höre denn von mir, was diejenigen darüber sagen würden, welche behaupten, daſs was Jeder vorstellt, auch dem der es vorstellt wahr ist. Sie werden aber, wie ich glaube, uns so anreden. Was ganz und gar von einem Andern verschieden ist, o Theätetos, kann das wol irgend einerlei Vermögen mit jenem haben? und dürfen wir nicht annehmen, daſs das, wovon die Frage ist, in einer Hinsicht einerlei ist mit jenem, und in einer andern verschieden, sondern nur, daſs es ganz verschieden ist?

Th. Es ist ja unmöglich, daſs Eines mit einem Andern einerlei es sei nun Vermögen oder sonst etwas habe, wenn es ganz und gar davon verschieden ist.

Sok. Muſs man nicht auch zugeben, daſs 159
ein solches nothwendig unähnlich ist?

Th. Mir scheint es wenigstens.

Sok. Wenn sich also ereignet, daſs etwas einem ähnlich wird oder unähnlich, es sei nun sich selbst oder einem andern, werden wir nicht, wenn es ähnlich wird, sagen, daſs es einerlei, wenn aber unähnlich, daſs es verschieden wird?

Th. Nothwendig.

Sok. Haben wir nun nicht vorher gesagt, daſs es vielerlei und unzähliges Wirkende gebe, und Leidendes auch?

Th. Das haben wir.

Sok. Und auch, daſs wenn eins mit einem andern sich vermischt, und dann wieder mit einem andern, es nicht beidemal einerlei sondern verschiedenes erzeugen wird?

Th. Allerdings.

Sok. So laſs uns denn von dir und mir und allem auf dieselbe Weise sagen, der kranke Sokrates und der gesunde Sokrates, sollen wir dies jenem ähnlich nennen oder unähnlich?

Th. Meinst du dieses Ganze, den kranken Sokrates, jenem Ganzen, dem gesunden Sokrates?

Sok. Ganz recht hast du verstanden, so meine ich es.

Th. Unähnlich dann.

Sok. Auch verschieden auf eben die Art wie unähnlich?

Th. Nothwendig.

Sok. Auch von dem schlafenden also, und was wir sonst jezt angeführt haben, wirst du das nemliche behaupten.

Th. Ich gewiſs.

Sok. Wird also nicht jedes, was seiner Natur nach etwas wirkt, wenn es den gesunden Sokrates trifft, mit einem verschiedenen zu thun haben, und wenn den kranken, wieder mit einem verschiedenen?

Th. Wie sollte es nicht!

Sok. Und verschiedenes werden wir also in beiden Fällen zusammen erzeugen, ich als Leidender und jenes als Wirkendes?

Th. Wie sonst?

Sok. Wenn nun ich der Gesunde Wein trinke: so wird er mir lieblich scheinen und süſs.

Th. O ja.

Sok. Es haben nemlich alsdann nach dem zuvor eingeräumten das Wirkende und das Leidende erzeugt, die Süſsigkeit und die Wahrnehmung, die beide sich bewegen. Und zwar hat die Wahrnehmung, welche auf der Seite des Leidenden ist, seine Zunge wahrnehmend gemacht, die Süſsigkeit aber, welche auf der Seite des Weines sich um ihn bewegt, hat den Wein für die gesunde Zunge süſs zu sein und zu scheinen gemacht.

Th. So waren wir allerdings vorher übereingekommen.

Sok. Wenn er aber den kranken trifft, hat er dann nicht zuerst der Wahrheit nach nicht denselben getroffen, da er zu einem dem vorigen unähnlichen gekommen ist?

Th. Ja.

Sok. Verschiedenes also erzeugen wiederum ein solcher Sokrates und das Trinken des Weines. An der Zunge nemlich die Wahrnehmung der Bitterkeit, an dem Wein aber eine werdende und schwebende Bitterkeit, und machen diesen nicht zur Bitterkeit, sondern zu einem bittern, mich aber nicht zur Wahrnehmung, sondern zu einem Wahrnehmenden.

Th. Ganz offenbar.

Sok. Also werde sowol ich nichts anderes jemals werden, so lange ich so wahrnehme, denn nur eine andere Wahrnehmung von etwas anderm macht den Wahrnehmenden zu 160
einem veränderten und andern, als auch jenes, das auf mich wirkende, wird niemals, sobald es mit einem andern zusammentrifft, das-

selbige erzeugend, ein eben solches werden. Denn mit anderm mufs es anderes erzeugen und ein Verändertes werden.

Th. So ist es.

Sok. Eben so wenig aber werde ich für mich selbst ein solcher, noch jenes für sich selbst ein solches werden.

Th. Natürlich nicht.

Sok. Nothwendig also mufs sowol ich, wenn ich ein Wahrnehmender werde, es von etwas werden, denn ein Wahrnehmender zwar aber ein nichts wahrnehmender zu werden, das ist unmöglich; als auch jenes mufs, wenn es süfs oder bitter oder etwas dergleichen wird, es nothwendig für etwas werden. Denn süfs, aber Niemanden süfs zu werden, ist unmöglich.

Th. Allerdings mufs es so sein.

Sok. Es bleibt also, glaube ich, übrig, dafs wir für einander etwas sind oder werden, je nachdem man nun sein oder werden sagen will, da zwar eine Nothwendigkeit unser Sein verknüpft, aber weder mit irgend einem andern noch mit uns selbst. Also bleibt übrig, dafs es für uns unter einander verknüpft sei. So dafs, mag es nun Jemand Sein nennen, er sagen mufs, es sei für etwas oder von etwas, oder in Beziehung auf etwas; oder nenne er es Werden, dann eben so. Dafs aber etwas an und für sich gleichviel ob etwas sei oder werde, das darf er weder selbst behaupten, noch wenn ein Anderer dies behauptet es annehmen, wie die Rede, welche wir durchgegangen sind, zeigt.

Th. So ist es allerdings, Sokrates.

Sok. Nicht wahr also, wenn das mich zu etwas machende für mich ist, und nicht

für einen Anderen: so nehme auch nur ich es wahr, ein Anderer aber nicht?

Th. Wie anders?

Sok. Wahr also ist mir meine Wahrnehmung, denn sie ist die meines jedesmaligen Seins. Ich also bin der Richter, nach dem Protagoras, dessen sowol was mir ist wie es ist, als dessen was mir nicht ist wie es nicht ist.

Th. So scheint es.

Sok. Wie also sollte ich, da ich untrüglich bin und nie fehle, in meiner Vorstellung von dem was ist oder wird, dasjenige nicht auch erkennen, was ich wahrnehme.

Th. Es läſst sich auf keine Weise anders denken.

Sok. Vortreflich also hast du gesprochen, daſs die Erkenntniſs nichts anderes ist als die Wahrnehmung, und es fällt in Eines zusammen, daſs nach dem Homeros, Herakleitos und ihrem ganzen Stamm Alles sich wie ein Fluſs bewegt, daſs nach dem Protagoras, dem sehr weisen, der Mensch das Maaſs aller Dinge ist, und daſs nach dem Theätetos, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntniſs wird. Denn wir wollen doch, o Theätetos, dabei bleiben, daſs dies dein neugebornes Kindlein ist, und durch meine Hebammenkunst? oder wie meinst du?

Th. Nothwendig so, Sokrates.

Sok. Dieses haben wir recht mit Mühe endlich geboren, was es auch nun eigentlich sein mag. Nach der Geburt aber müssen wir nun das wahre Umtragen im Kreise damit vornehmen, indem wir durch weitere Untersuchung erforschen, ob nicht das Geborene, vielleicht ohne daſs wir es wuſsten, unwerth

ist auferzogen zu werden, und leer und falsch.
161 Oder glaubst du, dein Kind müsse man auf alle Fälle auferziehen und nie aussezen? Oder wirst du es doch ertragen, wenn du siehst, daſs es die Prüfung nicht besteht, und nicht allzuverdrieſslich werden, wenn es dir Jemand, ohnerachtet es deine erste Geburt ist, wegnimmt?

Theod. Er wird es ertragen, unser Theätetos, o Sokrates, denn er ist gar nicht hartnäkkig. Also, bei den Göttern, sage, ob es sich nun wieder nicht so verhält.

Sok. Offenbar hast du groſsen Wohlgefallen an solchen Reden, Theodoros, und bist sehr gut, daſs du glaubst, ich wäre gleichsam ein Schazkasten von Behauptungen, und dürfte ohne Mühe nur eine herausnehmen, daſs sich dies wiederum nicht so verhielte. Wie es aber wirklich damit zugeht, merkst du nicht, daſs nemlich keine dieser Behauptungen von mir ausgeht, sondern immer von dem, der sich mit mir unterredet; ich aber weiter nichts weiſs als nur dieses Wenige, nemlich die Rede eines anderen Weiseren aufzufassen und gehörig zu behandeln. Und so will ich es auch jezt mit diesem versuchen, nicht aber selbst etwas sagen.

Theod. Gut berichtiget, Sokrates, und thue nur so.

Sok. Weiſst du also, Theodoros, was mich wundert von deinem Freunde Protagoras?

Theod. Was doch?

Sok. Das Uebrige hat mir Alles sehr wohl gefallen, was er sagt, daſs was Jedem scheint für ihn auch ist, nur über den Anfang seiner Rede wundere ich mich, daſs er nicht gleich seine Wahrheit so beginnt, das Maaſs aller

Dinge

Dinge sei das Schwein oder der Affe, oder was man noch unter allem was Wahrnehmung hat unvernünftigeres nennen könnte, damit er recht hochsinnig und herabwürdigend begönne zu uns zu reden, indem er zeigte, daſs wir zwar ihn bewunderten als einen Gott seiner Weisheit wegen, er aber doch nichts besser wäre an Einsicht als ein halbwachsender Frosch, geschweige denn als irgend ein Anderer unter den Menschen. Oder was wollen wir sagen, Theodoros? Denn wenn einem Jeden wahr sein soll, was er in seiner Wahrnehmung vorstellt, und weder Einer den Zustand des Andern besser beurtheilen kann, noch auch die Meinung des Einen der Andere vermögender ist in Erwägung zu ziehen, ob sie wahr oder falsch ist; sondern, wie schon oft gesagt ist, Jeder nur sein eignes für sich vorstellt, und ferner dieses alles richtig und wahr ist: wie soll denn wol, o Freund, nur Protagoras weise sein, so daſs er mit Recht auch von Andern zum Lehrer angenommen wird, und das um groſsen Lohn; wir dagegen unwissender, so daſs wir uns zu jenem hinverfügen müssen, da doch jeder Mensch das Maaſs seiner eigenen Weisheit ist? und wie sollen wir nicht glauben, daſs Protagoras dies bloſs im Scherz vorbringt? Was nun gar mich betrifft und meine Kunst der Geburtshülfe: so schweige ich ganz davon, welches Gelächter wir billig erregen. Ich glaube aber, es wird auch dasselbige sein mit dem ganzen Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens. Denn gegenseitig Einer des Andern Vorstellungen und Meinungen in Betrachtung ziehen, und zu widerlegen suchen, wenn sie doch Alle richtig sind, ist das nicht eine offenbare und arge Kinderei, wenn anders die Wahrheit des Protagoras wirklich

wahr ist, und nicht nur scherzend aus dem
162 verborgenen Heiligthum des Buches herausgeredet hat.

Theod. Der Mann, o Sokrates, ist mein Freund, wie du oben sagtest. Darum möchte ich weder, daſs Protagoras durch meine Eingeständnisse widerlegt würde, noch auch möchte ich dir gegen meine eigene Meinung zuwider sein. Deshalb nimm dir nur wieder den Theätetos vor; schien er dir doch auch vorher sehr aufmerksam zu folgen.

Sok. Würdest du denn auch, wenn du nach Lakedämon kämest, Theodoros, zu den Fechtschulen, und dort die Andern entblöſst sähest, Einige darunter überdies gar nicht vorzügliche Leute, dennoch lieber dich nicht neben ihnen auskleiden und ihnen deine Gestalt zeigen?

Theod. Warum meinst du, daſs ich das nicht allerdings vorziehn würde, wenn sie es mir nur vergönnten und sich überreden lieſsen? So wie ich jezt euch zu überreden hoffe, mich zuschauen zu lassen, und mich, der ich schon ungelenker bin, nicht in den Uebungsplaz hineinzuziehen, sondern lieber mit einem jüngeren und vollsaftigern zu ringen.

Sok. Wenn es dir so recht ist, Theodoros, ist es mir auch nicht zuwider, wie man zu sagen pflegt. So muſs ich also wieder zu dem weisen Theätetos gehn.

Sage also, Theätetos, ob du dich nicht ebenfalls verwunderst, daſs sich nach dem, was wir jezt eben ausgeführt haben, auf einmal zeigt, du seist nichts schlechter in der Wissenschaft als einer unter den Menschen oder auch unter den Göttern? Oder glaubst du, daſs das

Maaſs des Protagoras weniger von den Göttern gilt, als von den Menschen?

Th. Beim Zeus keinesweges, und was du jezt fragst, verwundert mich freilich sehr. Denn als wir vorher erörterten, weshalb er sagte, was Jedem erscheine, das sei auch für den, dem es erscheine, fand ich, daſs dieses vortreflich gesagt wäre, nun aber ist ganz schnell das Gegentheil herausgekommen.

Sok. Du bist eben jung, lieber Sohn, deshalb achtest du schneller auf scheinbare Reden, und giebst ihnen Eingang. Denn Protagoras oder ein Anderer für ihn würde hierauf sagen, Ihr trefflichen Knaben und Greise sizt hier zusammen und führt verfängliche Reden, indem ihr die Götter mit hineinzieht in die Sache, welche ich gänzlich bei Seite seze, im Reden sowol als im Schreiben, ob sie sind oder nicht sind, und was auf den groſsen Haufen Eindruk machen würde, wenn er es hörte, dergleichen redet ihr, als wäre es nun etwas schrekliches, wenn jeder Mensch um gar nichts besser wäre in der Wissenschaft, als irgend ein Thier. Beweise aber und nothwendige Schluſsfolgen führt ihr gar nicht eine einzige an, sondern begnügt euch mit dem Scheinbaren, welches doch weder Theodoros noch irgend ein anderer Meſskünstler bei seiner Meſskunst anwenden würde, oder er wäre auch gar nichts werth. So überleget nun, du und Theodoros, ob ihr in dergleichen Dingen solchen Reden Beifall geben wollt, die nur aus Ueberredungskünsten und scheinbaren Folgerungen zusammengesezt sind.

Th. Daſs dieses billig wäre, Sokrates, 163
würdest weder du noch auch wir sagen wollen.

Sok. Wir müssen also, wie es scheint, die Sache schon auf eine andere Weise betrachten, wie du behauptest und Theodoros.

Th. Allerdings auf eine andere.

Sok. Laſst uns denn auf diese Weise sehen, ob wol Erkenntniſs und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden. Denn darauf ging doch unsere ganze Rede aus, und deshalb haben wir so vielerlei Wunderliches aufgerührt. Nicht wahr?

Th. Allerdings.

Sok. Sollen wir also eingestehen, was wir durch Sehen wahrnehmen oder durch Hören, daſs wir alles dieses auch zugleich erkennen? Zum Beispiel, Ausländer, deren Sprache wir noch nicht gelernt haben, sollen wir läugnen, daſs wir die hören, wenn sie darin sprechen? oder sollen wir sagen, daſs wir sie nicht nur hören, sondern auch das erkennen was sie sagen? Eben so, wenn wir Buchstaben noch nicht kennen, doch aber unsere Augen auf sie richten: sollen wir behaupten, daſs wir sie nicht sehen, oder daſs wir sie auch erkennen, wenn wir sie doch sehen?

Th. Dasselbige an ihnen, o Sokrates, was wir sehen und hören, werden wir auch zu erkennen behaupten, daſs wir nemlich von lezteren die Gestalt und Farbe sehen und auch erkennen, von jenen aber die Höhe und Tiefe hören und auch wissen; daſs wir aber was von beiden die Sprachlehrer und Dolmetscher lehren, weder wahrnehmen durch das Sehen und Hören, noch also auch erkennen.

Sok. Vortrefflich, Theätetos! und es wäre nicht recht, dir dieses zu bestreiten, damit dir auch der Muth wachse. Aber betrachte auch dieses Andere, welches herbei-

kommt, und sieh zu wie wir es uns abwehren wollen.

Th. Was denn?

Sok. Dieses, wenn Jemand fragte, ob es wol möglich wäre, daſs einer etwas, wovon er einmal Erkenntniſs erlangt, und wovon er die Erinnerung noch unverloren bei sich bewahrt, zu derselben Zeit, da er sich dessen erinnert, dasjenige doch nicht erkennte, dessen er sich erinnert. Ich bin aber, wie ich merke, sehr weitläuftig, da ich doch nur fragen wollte, ob Jemand, was er in Erfahrung gebracht, indem er sich dessen erinnert, doch nicht weiſs.

Th. Und auf welche Weise, Sokrates? Dies wäre ja ein Wunder, was du da sagst.

Sok. Bin ich denn etwa irre? Sieh doch zu! Sagst du nicht, das Sehen sei ein Wahrnehmen und jeder Anblik eine Wahrnehmung?

Th. So sage ich.

Sok. Wer nun etwas gesehn hat, der hat eine Erkenntniſs bekommen von dem was er gesehen hat nach unserm jezigen Saz?

Th. Ja.

Sok. Wie weiter? Giebst du nicht auch eine Erinnerung zu?

Th. O ja.

Sok. An nichts oder an etwas?

Th. An etwas, versteht sich.

Sok. Wol an etwas von demjenigen, was er erfahren und wahrgenommen hat?

Th. Woran sonst?

Sok. Und was Jemand gesehen hat, dessen erinnert er sich doch bisweilen?

Th. Gewiſs erinnert er sich.

Sok. Auch indem er die Augen verschlieſst? oder hat er es, sobald er dies thut, vergessen?

Th. Das wäre ja arg, o Sokrates, das zu behaupten.

164 Sok. Und doch müssen wir es, wenn wir nemlich den vorigen Saz retten wollen; wo nicht, so ist es vorbei mit ihm.

Th. Auch ich, beim Zeus, merke so etwas. Noch begreife ich es aber nicht ganz genau. Sage mir also wie?

Sok. So. Wer sieht, sagen wir, hat Erkenntniſs bekommen davon, was er sieht. Denn Gesicht und Wahrnehmung und Erkenntniſs haben wir zugegeben ist einerlei.

Th. Nun ja.

Sok. Wer nun gesehn und Erkenntniſs dessen was er sah bekommen hat, erinnert sich dessen zwar, wenn er auch die Augen verschlieſst, sieht es aber dann nicht. Nicht so?

Th. Ganz recht.

Sok. Dies Er sieht nicht, heiſst aber soviel als Er erkennt nicht, wenn doch Er sieht eben soviel ist als Er erkennt.

Th. Das ist richtig.

Sok. Es folgt also, daſs Jemand das, wovon er Erkenntniſs bekommen hat, indem er sich dessen erinnert, doch nicht erkennt, weil er es nicht sieht, eben das, wovon wir gesagt haben, es würde ein Wunder sein, wenn es geschähe.

Th. Vollkommen recht.

Sok. Etwas unmögliches scheint also zu erfolgen, wenn Jemand sagt, Erkenntniſs und Wahrnehmung sei dasselbe.

Th. So scheint es.

Sok. Man muſs also sagen, Jedes von beiden sei ein anderes.

Th. So wird es sein müssen.

Sok. Was also Erkenntniſs sein mag, müssen wir wie es scheint noch einmal von vorne an erklären.

Allein Theätetos, was sind wir doch im Begriff zu thun?

Th. Wie so?

Sok. Es kommt mir vor, als ob wir nach Art eines schlechten Hahns, ehe wir noch gesiegt haben, und von der Sache abspringend unser Siegsgeschrei anstimmten.

Th. Wie so denn?

Sok. Grade als ob es uns nur um des Widerspruchs halber wäre, scheinen wir bloſs auf die gemeine Wortbedeutung unsere Gegenbehauptung zu richten, zufrieden, wenn wir auch nur auf eine solche Art den Saz überwinden. Also ohnerachtet wir uns vermessen, keine Kunstfechter zu sein, sondern Weise, thun wir doch unvermerkt grade dasselbe wie jene gewaltigen Männer.

Th. Ich verstehe noch immer nicht wie du es meinst.

Sok. So will ich denn versuchen, dir deutlich zu machen, was ich von der Sache einsehe. Wir fragten, ob wol, wenn Jemand etwas erfahren hat, und sich dessen erinnert, er es doch nicht erkenne, und nachdem wir gezeigt hatten, daſs wer etwas gesehen hat und dann die Augen verschlieſst, sich nun dessen erinnert, es aber nicht mehr sieht, zeigten wir, daſs er sich erinnere, aber nicht mehr erkenne; dieses aber sei unmöglich, und so ging die Sache verloren, die Protagoreische sowol als auch zugleich die deinige von Erkenntniſs und Wahrnehmung, daſs beides einerlei ist.

Th. Offenbar.

Sok. Wäre aber, glaube ich, nicht verloren gegangen, Lieber, wenn nur der Vater der andern Lehre noch lebte, sondern dieser würde ihr noch auf vielerlei Art zu Hülfe gekommen sein. Nun aber, da sie verwaiset ist, mifshandeln wir sie, zumal auch nicht einmal die Vormünder, welchen Protagoras sie übergeben hat, ihr zu Hülfe kommen wollen, von denen auch Theodoros hier einer ist. Sondern es scheint, wir selbst werden ihr der Billigkeit wegen beistehen müssen.

Theod. Nicht ich, o Sokrates, sondern vielmehr Kallias, der Sohn des Hipponikos, ist Vormund für seine Angelegenheiten. Ich aber habe mich ziemlich bald aus dem blofsen Den-
165 ken in die Mefskunst gerettet. Dennoch aber werde ich es dir Dank wissen, wenn du ihm beistehst.

Sok. Wohl gesprochen, Theodoros. So betrachte nun meine Hülfleistung. Nemlich es mufs Jemand noch viel gewaltigere Dinge zugestehen als die vorigen, wenn er nicht genau auf die Worte Acht hat, so wie wir gewöhnlich pflegen zu bejahen oder zu verneinen. Soll ich dir sagen Wie, oder dem Theätetos?

Theod. Beiden gemeinschaftlich, Sokrates. Antworten aber mag dir der jüngere; denn wenn er fehlt, wird es ihm weniger übel stehn.

Sok. So will ich denn gleich die gewaltigste Frage vorbringen. Das ist aber, glaube ich, diese: Ist es wol möglich, dafs derselbe Mensch, der etwas weifs, das was er weifs zugleich auch nicht wisse?

Theod. Was wollen wir hierauf antworten, Theätetos?

Th. Ich meines Theils halte es für unmöglich.

Sok. Keineswegés, wenn du nemlich sagst, das Sehen sei Erkennen. Denn was willst du mit der verfänglichen Frage machen, wenn du einmal, wie man sagt, in die Falle gegangen bist, und ein zudringlicher Mensch dir mit der Hand das eine Auge zuhält, und dich fragt, ob du mit dem zugehaltenen den Mantel sähest?

Th. Ich werde sagen, mit diesem zwar nicht, wol aber mit dem andern.

Sok. Also siehst du doch zu gleicher Zeit dasselbe, und siehst es auch nicht.

Th. Auf gewisse Weise wol.

Sok. Ich begehre ja gar nichts, sagt er alsdann, von der Art und Weise, habe auch darnach gar nicht gefragt, sondern nur, ob was du erkennst, du dieses auch nicht erkennst? Nun aber zeigt sich, daſs du siehst, was du auch nicht siehst. Und eingestanden hast du vorher, das Sehen sei Erkennen, und das Nichtsehen Nichterkennen. So berechne nun selbst, was dir hieraus entsteht.

Th. Ich berechne schon das Gegentheil dessen, was ich vorausgesezt.

Sok. Wahrscheinlich, du Wunderbarer, würde dir noch mehr dergleichen begegnen, wenn dich Jemand noch auſserdem fragte, ob man wol auch könne scharf erkennen und auch stumpf, oder von nahebei zwar erkennen, von weitem aber nicht, und eben so laut und leise, und tausend dergleichen, was ein leichtbewafneter Mann, ein Söldner in Reden in den Hinterhalt legen, und wenn du Erkenntniſs und Wahrnehmung als dasselbe gesezt hast, auf das Hören und Riechen und diese Arten von Wahrnehmungen losgehend dich widerlegen würde, nicht nachlassend son-

dern immer eindringend, bis du in Bewunderung seiner gewaltigen Weisheit ganz verstrikt würdest, wodurch er dich in seine Gewalt und Gewahrsam bekäme, und dich dann loslassen würde nur für soviel Geld, als du mit ihm übereinkommen könntest. Was für eine hülfreiche Rede würde also wol, fragst du vielleicht, Protagoras für seine Lehre herbeibringen? Sollen wir nicht versuchen, sie vorzutragen?

Th. Auf alle Weise.

Sok. Dieses Alles nemlich, was wir jezt um ihm beizustehen sagten, und er würde, glaube ich, ziemlich verächtlich grade auf uns ein-
166 gehn und sprechen, Dieser ehrliche Sokrates, weil ein Knäblein sich erschrokken hat, als es gefragt ward, ob wol derselbe Mensch derselben Sache sich erinnern und sie doch nicht erkennen könnte, und vor Schrekk es geläugnet, weil es eben nicht vor sich sehen konnte, hat er mich hernach zum Gelächter gemacht in seinen Reden. Die Sache aber, du muthwilligster Sokrates, verhält sich so. Wenn du etwas von dem meinigen durch Fragen untersuchst, und der Gefragte wird, indem er das antwortet was ich selbst geantwortet hätte, des Irrthums überführt; dann werde ich freilich auch überführt. Antwortet er aber etwas anderes, dann geschieht es auch ihm dem Gefragten allein. So, um nur bei dem nächsten anzufangen, glaubst du denn, Jemand werde dir zugeben, daſs einem die Erinnerung an etwas was ihm begegnete einwohnt als ein eben solcher Zustand, wie der, da es ihm begegnete, wiewol es ihm nun nicht mehr begegnet? Weit gefehlt. Oder daſs Jemand Bedenken tragen werde zu gestehen, es

sei möglich, daſs derselbe dasselbe zugleich wisse und auch nicht wisse? Oder wenn er auch dieses fürchten sollte, daſs er jemals zugeben werde, der Veränderte sei noch derselbe, als ehe er verändert ward? Oder vielmehr, es sei überhaupt Jemand Der und nicht vielmehr Die und zwar unzählig viele Werdende, so lange es noch Verunähnlichung giebt, wenn man sich doch hüten muſs, daſs nicht Einer auf die Worte des Andern Jagd mache. Nein, du Leichtsinniger, würde er sagen, gehe doch tapferer auf das los, was ich eigentlich behaupte, wenn du nemlich kannst, und widerlege dieses, daſs nicht Jedem von uns eigenthümliche Wahrnehmungen entstehen, oder wenn auch dieses, daſs darum doch nicht das Erscheinende für Jenen allein werde, oder wenn man Sein sagen soll, sei, dem es erscheint. Sprichst du aber von Schweinen und Affen, so beträgst du dich nicht nur selbst als ein Schwein, sondern überredest auch die, welche dir zuhören, sich so gegen meine Schrift zu betragen, woran du nicht schön handelst. Denn ich behaupte zwar, daſs es sich mit der Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, daſs nemlich ein Jeder von uns das Maaſs dessen ist, was ist und was nicht, daſs aber eben deshalb der Eine unendlich viel besser ist als der Andere, weil dem Einen dieses ist und erscheint, dem Andern etwas Anderes. Und weit entfernt bin ich, zu behaupten, daſs es keine Weisheit und keinen Weisen gebe; sondern eben den nenne ich weise, welcher, wem unter uns Uebles ist und erscheint, die Umwandlung bewirken kann, daſs ihm Gutes erscheine und sei. Diese Rede aber greife mir nicht wieder bloſs bei

dem Worte, sondern vernimm erst folgender-
maſsen noch deutlicher was ich meine. Er-
innere dich nemlich nur zum Beispiel, was
in dem Vorigen gesagt wurde, daſs dem Kran-
ken bitter scheint und ist, was er genieſst,
dem Gesunden aber ist und scheint es das Ge-
gentheil. Weiser nun soll man freilich kei-
nen von beiden machen, es ist auch nicht
möglich; auch darf man nicht klagen, der
167 Kranke sei unverständig, weil er dies so vor-
stellt, der Gesunde aber weise, weil anders;
wol aber muſs man Jenem eine Umwandlung
bewirken auf die andere Seite, denn die an-
dere Beschaffenheit ist die bessere. Eben so
ist auch in Sachen des Unterrichts von einer
Beschaffenheit eine Umwandlung zu bewirken
zur andern. Der Arzt nun bewirkt diese Um-
wandlung durch Arzeneien, der Sophist aber
durch Reden. Und niemals hat Einer Einen,
der Falsches vorstellte, dahin gebracht, her-
nach Wahres vorzustellen. Denn es ist we-
der möglich, das was nicht ist vorzustellen,
noch überhaupt Anderes, als in Jedem erzeugt
wird; dieses aber ist immer wahr. Sondern
nur demjenigen, der, vermöge einer schlech-
teren Beschaffenheit seiner Seele, auch auf
eine ihr verwandte Art vorstellt, kann eine
bessere bewirken, daſs er Anderes und solche
Erscheinungen vorstelle, welche dann Einige
aus Unkunde das Wahre nennen, ich aber nur
das Bessere als Anderes, wahrer hingegen
nenne ich nichts. Und unter den Weisen, o
lieber Sokrates, die Frösche zu meinen bin ich
weit entfernt, sondern in Beziehung auf thie-
rische Leiber verstehe ich darunter die Aerzte,
in Beziehung auf Gewächse die Landleute.
Denn ich glaube, daſs auch diese den Pflan-

zen anstatt schlechter Wahrnehmungen, wenn sie etwa krank sind, heilsame und gesunde Wahrnehmungen beibringen. Weise und gute Redner aber machen, daſs den Staaten anstatt des Verderblichen das Heilsame gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate schön und gerecht scheint, das ist es ihm ja auch, so lange er es dafür erklärt. Der Weise aber macht, daſs anstatt des bisherigen Verderblichen ihnen nun das Heilsame so erscheint und ist. Auf eben diese Art nun ist auch der Sophist, der diejenigen, welche sich unterrichten lassen, so zu erziehen versteht, allerdings weise, und würdig, groſse Belohnungen von den Unterrichteten zu empfangen. Und so gilt beides, daſs Einige weiser sind als Andere, und daſs doch keiner Falsches vorstellt; und auch du muſst, magst du nun wollen oder nicht, dir gefallen lassen, ein Maaſs zu sein. Denn hiedurch wird diese Lehre aufrecht erhalten, gegen welche du nun einwenden magst, wenn du aufs neue etwas einzuwenden hat, so daſs du in einer Rede das Gegentheil durchführst, oder willst du es lieber durch Fragen, auch so. Denn auch das muſs der Verständige nicht scheuen, sondern auf alle Weise angreifen. Nur dieses beobachte, betrüge nicht im Fragen. Es ist ja auch die gröſste Unvernunft, wenn einer sagt, es sei ihm nur an der Tugend gelegen, und sich dann doch nicht anders als betrügerisch in seinen Reden beweiset. Betrügen aber heiſst in dieser Sache, wenn Jemand nicht dieses beides gänzlich von einander trennt, und anders wenn er nur streiten will, seine Unterredungen einrichtet, anders aber wieder wenn er untersuchen will, und im ersten Falle zwar immerhin scherzt

und überlistet soviel er kann, bei der ordentlichen Untersuchung dagegen auch ernsthaft ist, und den mit ihm untersuchenden zurechtweiset, nur diejenigen Fehler ihm aufrükkend, zu denen er durch sich selbst und seine bis-
168 herigen Untersuchungen ist verleitet worden. Wenn du es nun so machst, werden diejenigen, welche sich mit dir unterhalten, sich selbst die Schuld beimessen von ihrer Verwirrung und Ungewiſsheit, nicht aber dir, und werden dir nachgehen und dich lieben, sich selbst aber hassen, und von sich entfliehen in die Philosophie, damit sie Andere werden und loskommen von dem, was sie vorher waren. Wofern du aber, wie die Meisten, das Gegentheil hievon thust: so wirst du auch das Gegentheil erfahren, und die, welche mit dir umgehn, anstatt zu Philosophen vielmehr zu Feinden dieser Sache machen, wenn sie werden älter geworden sein. Wenn du mir aber folgst: so wirst du nicht etwa feindselig oder streitsüchtig, sondern mit gelassenem Gemüth dich zu einer gründlichen Untersuchung anschikken, wie wir es meinen, wenn wir behaupten, daſs sich Alles bewegt, und daſs was einem Jeden scheint für ihn auch ist, dem Einzelnen sowol als dem Staate. Und hieraus kannst du hernach weiter folgern, ob Erkenntniſs und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden, nicht aber wie vorher bloſs aus dem gewohnten Gebrauch der Worte, welche die Leute, wie es eben kommt herumziehen, und dadurch einander vielfältige Verwirrung bereiten.

Dieses, o Theodoros, habe ich deinem Freunde zur Hülfe dargebracht, nach Vermögen Weniges von Wenigem; wenn er aber

selbst lebte, würde er dem seinigen weit glänzender beigestanden haben.

Theod. Du scherzest, Sokrates; denn du hast dem Manne mit recht jugendlichem Muthe beigestanden.

Sok. Möchtest du Recht haben, Freund. Sage mir aber, hast du wol darauf geachtet, was Protagoras eben sagte, und uns Vorwürfe darüber machte, daſs wir, an ein Knäblein unsere Rede richtend, die Furcht dieses Knaben mit gegen ihn gebrauchten im Streit? Nannte er nicht dies einen schlechten Scherz, und wollte, wie er selbst sein Maaſs aller Dinge sehr tiefsinnig und gründlich behandelte, daſs auch wir ernsthaft umgehn sollten mit seiner Rede?

Theod. Wie sollte ich nicht darauf geachtet haben?

Sok. Wie also? räthst du an, ihm zu folgen?

Theod. Gar sehr.

Sok. Du siehst aber doch, daſs dieses sämmtlich Knaben sind, dich ausgenommen. Sollen wir also dem Manne folgen, so müssen wir Beide einander fragen und antworten, um seinen Saz ernsthaft zu erwägen, damit er uns wenigstens das nicht vorwerfen könne, daſs wir nur spielend mit Kindern seine Rede untersucht hätten.

Theod. Wie? sollte nicht Theätetos besser als Viele, die groſse Bärte tragen, der Prüfung eines Sazes nachfolgen können?

Sok. Doch aber nicht besser, o Theodoros, als du. Denke also nur nicht, daſs ich zwar deinem verstorbenen Freunde auf alle Weise zu Hülfe kommen müsse, du aber gar nicht. Sondern komm her, o Bester, und

169 gehe ein wenig mit, nur so weit, bis wir sehen, ob du in mefskünstlerischen Zeichnungen das Maafs sein sollst, oder ob Alle eben so gut als du sich selbst genügen können auch in der Sternkunde und dem übrigen, worin du den Ruf hast, dich auszuzeichnen.

Theod. Es ist warlich nicht leicht, Sokrates, wenn man bei dir sizt, nicht Rede stehen zu müssen, und ich habe eben gar sehr vorbeigeschossen, als ich meinte, du würdest mir wol erlauben, mich nicht zu entkleiden, und würdest mich nicht zwingen wie die Lakedämonier. Du aber scheinst dich gar mehr dem Skirrhon zu nähern. Denn die Lakedämonier befehlen nur entweder sich zu entfernen oder sich zu entkleiden. Du aber scheinst die Sache mehr nach Art des Antäos zu behandeln; denn wer einmal da ist, den läfst du gar nicht los, bis du ihn gezwungen hast, sich zu entkleiden und in Reden mit dir zu streiten.

Sok. Vortreflich, o Theodoros, hast du meine Krankheit durch diese Vergleichung beschrieben. Nur dafs ich noch wakkerer bin als jene. Denn gar mancher Herakles und Theseus hat sich mir schon gestellt, und mich tüchtig zusammengehauen; aber ich lasse deshalb doch nicht ab, eine so gewaltige Liebe hat mich ergriffen zu solchen Kampfübungen. Und so mifsgönne auch du es mir nicht, dich mit mir zu messen zu unserm beiderseitigen Nuzen.

Theod. Ich widerspreche nicht länger. Führe mich also wohin du willst. Denn auf alle Weise werde ich in diesem Stück das Schiksal, welches du mir durch deine Fragen spinnen wirst, ertragen müssen. Aber weiter nicht,

nicht, als du vorher bestimmt hast, werde ich mich dir hergeben können.

Sok. Auch soweit ist es genug. Und gieb mir nur ja darauf Achtung, daſs wir nicht wieder unvermerkt in eine kindische Art von Reden hineingerathen, und uns dies Jemand noch einmal vorrükken könne.

Theod. Ich will es wenigstens versuchen, so weit ich kann.

Sok. Eben da also laſs uns auch jezt wieder anfangen wo vorher, und laſs uns sehen, ob wir mit Recht oder mit Unrecht schwierig wurden, und es an dem Saze tadelten, daſs er einen Jeden sich selbst genügend an Einsicht erklärte. Und zugegeben hat uns doch Protagoras, daſs in Absicht auf das Bessere und Schlechtere Einige Vorzüge hätten, welche daher auch weise wären. Nicht so?

Theod. Ja.

Sok. Wenn er nun selbst gegenwärtig dieses zugestanden hätte, und nicht bloſs wir es eingeräumt, die wir ihn vertreten: so würde es nicht einmal nöthig sein, noch einmal von vorn anzufangen, um dies zu befestigen. Nun aber könnte vielleicht Jemand behaupten, wir wären nicht bevollmächtiget für ihn etwas zuzugestehn. Daher ist es, wie die Sache jezt steht, besser, dieses noch einmal genauer durchzugehn. Denn es macht keinen geringen Unterschied, ob sich dies so verhält, oder anders.

Theod. Du hast Recht.

Sok. Laſs uns daher nicht aus andern 179
Gründen, sondern eben aus seinem Saze so kurz als möglich die Zustimmung hiezu ableiten.

Theod. Wie aber?

Sok. So.

Was Jedem scheint, so sagt er doch, das ist auch für den, dem es scheint.

Theod. Das sagt er freilich.

Sok. Also, Protagoras, tragen auch wir eines Menschen oder vielmehr aller Menschen Meinungen vor, und sagen, daſs es keinen, wer es auch sei, gebe, der nicht in einigen Dingen sich selbst für weiser halte als die Andern, in andern aber auch Andere als sich, und daſs sie in den gröſsten Gefahren, wenn sie in Feldzügen, in Krankheiten, auf der See in Noth gerathen, diejenigen, welche in diesen Umständen die Regierung führen, als Götter ehren und auf sie als ihre Retter hoffen, da sich doch diese durch nichts unterscheiden als durch das Wissen. Und überall im menschlichen Leben ist es voll von solchen, welche Lehrer und Gebieter suchen für sich selbst und für Andere und ihre Handlungen, und eben so auch von solchen, welche glauben, daſs sie im Stande sind, zu lehren und anzuführen. Und in allen diesen Fällen, was können wir anders sagen, als daſs die Menschen selbst glauben, es gebe unter ihnen Weisheit und Unverstand?

Theod. Nichts anderes.

Sok. Halten sie nun nicht die Weisheit für richtige Gedanken, den Unverstand aber für falsche Vorstellung?

Theod. Wofür sonst?

Sok. Was also, o Protagoras, sollen wir mit dieser Rede anfangen? Sollen wir sagen, daſs die Menschen immer richtig vorstellen? oder bisweilen richtig, bisweilen falsch? Denn aus beidem ergiebt sich auf jeden Fall, daſs sie nicht immer richtig, sondern auf beide Weise vorstellen. Denn bedenke nur, o Theo-

doros, ob wol einer von denen, die es mit dem Protagoras halten, oder du selbst behaupten wolltest, daſs Niemand glaube, ein Anderer sei unverständig, und mache sich falsche Vorstellungen?

THEOD. Das wäre ja unglaublich, Sokrates.

SOK. Und doch kommt in diese Noth der Saz, welcher behauptet, daſs der Mensch das Maaſs aller Dinge ist.

THEOD. Wie doch?

SOK. Wenn du bei dir selbst etwas abgeurtheilt hast, und mir nun deine Meinung davon kund thust: so muſs nach jener Behauptung dir zwar dieses Wahrheit sein; steht es aber uns Andern nicht frei, auch wieder Richter zu sein über dein Urtheil? oder urtheilen wir, daſs du immer richtig vorstellst? und werden nicht vielmehr in jedem Fall unzählig Viele gegen dich streiten mit andern Vorstellungen, und glauben, daſs du falsch meinst und urtheilest?

THEOD. Ja wol beim Zeus, o Sokrates, unzählig Viele, wie Homeros sagt, und die mir schrekliche Händel erregen.

SOK. Wie also? Willst du, wir sollen sagen, daſs du dann dir selbst zwar richtig vorstellst, für jene unzähligen aber falsch?

THEOD. So scheint es wenigstens dem Saze nach nothwendig zu sein.

SOK. Wie ist es aber mit dem Protagoras selbst? Wird er nicht gestehen müssen, daſs wenn er selbst nicht glaubte, daſs der Mensch das Maaſs ist, noch auch die Leute, wie dann diese es nicht glauben, daſs dann diese Wahrheit für Niemanden wäre, die er geschrieben hat? Und wenn er es glaubt, die Leute aber es
nicht mit ihm glauben: so weiſst du doch zu- 171
erst, daſs sie alsdann um desto mehr nicht ist

als ist, je gröſser die Anzahl derer, denen sie nicht gefällt, gegen die ist, denen sie gefällt.

Theod. Allerdings, da sie ja für jede einzelne Meinung besonders ist und nicht ist.

Sok. Hernach ist dieses das Schönste bei der Sache. Er giebt gewissermaſsen zu, daſs die Meinung derer, welche von seiner Meinung die entgegengesezte Vorstellung haben, vermöge deren sie dafür halten, er irre, wahr ist, indem er ja behauptet, daſs Jeder nur das vorstellt, was ist.

Theod. Allerdings.

Sok. So gäbe er also zu, daſs seine eigne falsch ist, wenn er eingesteht, daſs die Meinung derer wahr ist, die dafür halten, er irre sich.

Theod. Nothwendig.

Sok. Die Andern aber geben von sich nicht zu, daſs sie sich irren?

Theod. Ganz und gar nicht.

Sok. Er aber gesteht wiederum zu, zufolge dessen, was er geschrieben hat, daſs auch diese Vorstellung richtig sei.

Theod. So scheint es.

Sok. Von Allen also, beim Protagoras angefangen, wird bezweifelt, oder vielmehr von ihm selbst zugestanden; denn wenn er dem, der das Gegentheil von ihm behauptet, zugiebt, er stelle richtig vor, dann muſs ja Protagoras selbst einräumen, daſs weder ein Hund noch auch der erste beste Mensch das Maaſs ist, auch nicht für Eine Sache, die er nicht erlernt hat. Nicht so?

Theod. So ist es.

Sok. Wenn dies also von Allen bestritten wird: so wäre sie ja Niemanden wahr diese Wahrheit des Protagoras, weder irgend einem Andern, noch auch ihm selbst.

Theod. Gar zu heftig, o Sokrates, rennen wir meinen Freund um.

Sok. Aber, Lieber, es ist noch immer nicht klar, ob wir nicht etwa bei dem richtigen vorbeirennen. Denn zu glauben ist, dafs Jener so viel ältere auch weiser ist, als wir, und könnte er sich jezt hier hervorarbeiten nur bis an den Hals: so würde er mich sowol, dafs ich in den Tag hineingeredet, wie sehr wahrscheinlich, hart bestrafen, als auch dich, dafs du Alles eingeräumt, und dann wieder untertauchen und davongehen. Indefs werden wir uns, denke ich, mit uns selbst begnügen müssen, und nur sagen, was uns jedesmal richtig scheint. So auch jezt. Können wir etwas Anderes sagen, als dafs Jeder, wer es auch sei, dies zugeben müsse, dafs Einer weiser ist als Andere, und so auch unwissender?

Theod. Mich zum wenigsten dünkt es so.

Sok. Auch etwa, dafs der Saz am besten so bestehen werde, wie wir ihn dem Protagoras zu Hülfe eilend entworfen haben, dafs vieles zwar einem Jeden, wie es ihm scheint, so auch ist, das Warme nemlich, das Trokne, das Süfse und Alles zu derselben Art gehörige. Wenn er aber doch einräumen soll, dafs in einigen Dingen Einer besser sein soll als der Andere, so würde er am liebsten sagen mögen, dafs in Absicht auf das Gesunde und Ungesunde nicht jedes Weib oder Kind oder Thier im Stande wäre, sich selbst zu heilen durch seine Erkenntnifs dessen, was ihm gesund ist, sondern hierin, wenn irgendwo, wäre der Eine besser als der Andere.

Theod. So wenigstens scheint es mir.

Sok. Eben so auch in bürgerlichen Din-
172 gen; das Schöne und Schlechte, das Gerechte
und Ungerechte, das Fromme und Unfromme,
was in diesen Dingen ein Staat seiner Meinung
zufolge feststellt als gesezmäſsig, das ist es
nun auch für ihn in Wahrheit, und in diesen
Dingen ist keiner weiser, weder ein Einzel-
ner als der andere, noch ein Staat als der an-
dere. Jn der Festsezung aber dessen, was ihm
zuträglich ist oder nicht zuträglich, hier wie-
derum wird, wenn irgendwo, zugegeben wer-
den müssen, daſs ein Rathgeber sich unter-
scheidet vor dem Andern und eines Staates
Meinung vor des andern in Absicht der Wahr-
heit, und keinesweges dürfte er wagen zu be-
haupten, daſs, was ein Staat festsezt als nüz-
lich für sich, dies ihm auch auf alle Weise
nüzen werde. Bei jenem vorher erwähnten
aber, dem Recht und Unrecht, dem Frommen
und Gottlosen, will er behaupten, daſs nichts
in dieser Art schon von Natur eine bestimmte
Beschaffenheit habe, sondern was gemeinschaft-
lich gefällt, wird wahr zu der Zeit, wann es
gefällt, und so lange als es gefällt. Ja Alle,
auch welche nicht völlig des Protagoras Lehre
lehren, kommen doch mit ihrer Weisheit hie-
her. Aber, o Theodoros, wir kommen immer
aus einer Untersuchung in die andere, und aus
einer kleineren in eine gröſsere.

Theod. Haben wir denn nicht Muſse, Sokrates?

Sok. Ja, so scheint es. Deshalb, du herrlicher Mann, habe ich schon oftmals und auch jezt wieder bedacht, wie natürlich es zugeht, daſs die, welche viele Zeit mit wissenschaftlichen Dingen hinbringen, wenn sie einmal in die Gerichtshöfe kommen, als Redner sich lächerlich machen.

Theod. Wie meinst du das?

Sok. Mir scheint, daſs diejenigen, welche sich von Jugend auf an den Gerichtsstätten oder dergleichen aufhalten, in Vergleich mit denen, welche bei den Wissenschaften und in solchen Beschäftigungen heranwachsen, wie Knechte gebildet sind im Vergleich mit Freien.

Theod. In wiefern doch?

Sok. In sofern jenen das, was du eben nanntest, die Muſse niemals fehlt, und sie ruhig mit Muſse ihre Untersuchungen anstellen, so wie wir jezt schon die dritte, wie sie eine aus der andern gefolgt sind, anknüpfen; so auch sie, wenn ihnen eine sich eben darbietende besser gefällt, als die bereits vorliegende, und es kümmert sie nichts, ob es lang oder kurz sein wird, wenn sie nur das rechte treffen. Die Andern aber reden immer im Gedränge, denn es treibt sie zur Eile das Wasser welches abflieſst, und läſst ihnen nicht zu, worüber sie es am liebsten möchten, Untersuchungen anzustellen; sondern der Gegner steht dabei und kann sie zwingen, indem er die Vorschrift abliest, über deren Grenzen hinaus sie nichts reden dürfen. Ferner beziehen sich ihre Reden immer auf einen ihrer Mitknechte, und sind gerichtet an einen Herrn, welcher vor ihnen sizt und die Gewalt in Händen hat. Und sie streiten nie über sonst etwas, sondern immer nur um ihr eignes, ja oft geht es um das Leben. So daſs sie durch alles dieses zwar scharfsichtig gemacht werden und gewizigt, und sich treflich 173
darauf verstehn ihrem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit der That zu dienen; aber kleinlich und ungerade sind ihre Seelen. Denn die Knechtschaft von Jugend an hat ihnen das Wachsthum und das freie grade Wesen be-

nommen, indem sie sie nöthiget, krumme Dinge zu verrichten, und sie zu der Zeit, da die Seele noch zart ist, grofsen Gefahren aussezt, welche sie ohne Verlezung des Gerechten und Wahren nicht überstehen können, daher sie sich denn schnell zur Lüge und zum gegenseitigen Unrechtthun hinwenden, und so verbogen und verkrüppelt werden, dafs schon nichts gesundes mehr an ihren Seelen ist, wenn wenn sie aus Knaben zu Männern werden, und dennoch glauben sie dann ganz gewaltig und weise geworden zu sein. So nun sind diese beschaffen, Theodoros. Die aber von unserer Schaar, willst du, dafs wir die auch beschreiben, oder dafs wir dies lassend uns wiederum zu unserer Rede wenden, damit wir doch nicht die Freiheit und Ungebundenheit unserer Reden, von welchen ich eben sprach, allzustark gebrauchen?

Theod. Keinesweges, Sokrates, sondern beschreiben wollen wir sie. Denn sehr richtig hast du dieses bemerkt, dafs wir, die wir uns zu dieser Schaar halten, nicht Knechte unserer Reden sind, sondern die Reden gleichsam unsere Dienstleute, welche es erwarten müssen abgefertigt zu werden, wie es uns gefällt. Denn weder ein Richter, noch wie bei den Dichtern ein Zuschauer, sizt vor uns mit der Befugnifs uns zu strafen oder zu befehlen.

Sok. So lafs uns denn, da es dir angenehm ist, von denen reden, welche an der Spize stehen. Denn was sollte man auch von denen sagen, welche sich nur auf eine schlechte Art mit der Philosophie beschäftigen? Jene nun wissen von Jugend auf nicht einmal den Weg auf den Markt, noch wo das Gerichtshaus, noch wo das Versammlungshaus des Rathes ist, noch wo ir-

gend eine andere Staatsgewalt ihre Sizung hält. Geseze aber und Volksbeschlüsse, geschriebene oder ungeschriebene, sehen sie weder noch hören sie. Das Bewerben der Verbrüderungen um die obrigkeitlichen Aemter, und die berathschlagenden Zusammenkünfte, und die Feste mit Flötenspielerinnen, dergleichen zu besuchen fällt ihnen auch im Traume nicht ein. Ob ferner Jemand edel oder unedel geboren ist in der Stadt, oder was einem von seinen Vorfahren her übles anhängt von väterlicher oder mütterlicher Seite; davon weifs er weniger, wie man sagt, als wieviel es Sand am Meere giebt. Und von dem allen weifs er nicht einmal, dafs er es nicht weifs. Denn er enthält sich dessen nicht, etwa um sich einen Ruf damit zu machen, sondern in der That wohnt nur sein Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber dieses alles für gering haltend und als nichtig verachtend schweift nach Pindaros überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend, und am Himmel die Sterne geleitend, und überall jegliche Natur alles dessen
was ist im Ganzen erforschend, zu nichts aber 174
von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend.

THEOD. Wie meinst du dies, Sokrates?

SOK. Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blikk nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und wizige thrakische Magd soll verspottet haben, dafs er, was am Himmel wäre, wol strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füfsen, ihm unbekannt bliebe. Mit diesem nemlichen Spotte nun reicht man noch immer aus gegen Alle, welche in der Philosophie leben. Denn in der That, ein solcher

weiſs nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht was er betreibt, sondern kaum ob er ein Mensch ist oder etwa irgend ein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anderes als alle anderen zu thun und zu leiden, das untersucht er, und läſst es sich Mühe kosten es zu erforschen. Du verstehst mich doch, Theodoros, oder nicht?

Theod. Sehr gut; und sehr wahr ist was du sagst.

Sok. Daher auch, o Freund, ein solcher, wenn er mit Jemand für sich Geschäfte zu treiben hat, oder auch in öffentlichen Angelegenheiten, wie ich anfangs sagte, wenn er etwa vor Gericht oder sonst irgendwo von dem, was vor den Füſsen oder sonst vor aller Augen ist, genöthiget wird zu reden: so erregt er Gelächter, nicht nur den Thrakierinnen, sondern auch dem übrigen Volk, indem er aus Unerfahrenheit in Gruben und in allerlei Verlegenheit hineinfällt, und seine Ungeschiktheit ist gar arg, und erregt die Meinung, er sei unverbesserlich. Denn wo es darauf ankömmt, einen mit Schmähungen anzugreifen, weiſs er keinen einzeln anzugreifen, indem er von Niemand irgend etwas übles weiſs, weil er sich nie darum bekümmert hat. Weil er nun keinen Rath weiſs, erscheint er lächerlich. Und wiederum wo gelobt und in prächtigen Worten geredet werden soll von Andern, giebt sich kund, daſs er lacht, nicht nur verstellter Weise, sondern ganz ordentlich, und so erscheint er albern. Denn wo er einen Tyrannen oder König lobpreisen hört, kommt es ihm vor, als hörte er irgend einen Hirten, der Schweine oder Schaafe oder einen Rinder-

hirten glüklich preisen, weil er viel melkt; nur glaubt er, dafs jener ein unlenksameres und boshafteres Thier hütet und melkt als diese; und dafs doch ungesittet und ungebildet ein solcher aus Mangel an Mufse nicht minder sein mufs als andre Hirten, eingezwängt in seine Mauern eben wie jene in die Hürden auf den Bergen. Hört er aber von tausend Morgen Landes oder noch mehr, als hätte wer sie besizt ein ungeheuer grofses Besizthum: so dünkt ihn, er höre einer grofsen Kleinigkeit erwähnen, gewohnt wie er ist über die ganze Erde zu schauen. Und wenn sie gar die Geschlechter besingen, wie irgend ein Edler sieben reiche Ahnherren habe aufzuweisen: so dünkt ihn, ein sehr kurzsichtiges Lob zu hören von solchen, die nur auf das Kleine merken, und aus Unwissenheit nicht
vermögen immer auf das Ganze zu blikken, 175
noch zu berechnen, dafs Grofsvater und Vorfahren unzählige Tausende ein Jeder gehabt hat, worunter Reiche und Arme, Könige und Knechte, Ausländer und Hellenen oftmals tausende können gewesen sein bei dem ersten besten. Aber ein Verzeichnifs von Fünf und zwanzig Vorfahren für etwas Grofses ausgeben, die etwa auf Herakles, den Sohn des Amphitryon, zurükgehn, das scheint ihm die Kleinlichkeit bis zum Ungereimten geführt; und er lacht, dafs sie, wie nun hinaufwärts vom Amphitryon der fünf und zwanzigste und der funfzigste also von ihnen selbst doch wieder einer war, wie es sich eben traf, dafs sie dies nicht einmal vermögen sich vorzurechnen, und sich dadurch das aufgeblasene Wesen einer thörichten Seele zu vertreiben. Wegen alles dessen nun wird ein solcher von der Menge verlacht, indem er hier sich stolz zeigt, wie es ihnen

dünkt, dort aber wieder unwissend in dem, was vor seinen Füfsen liegt, und rathlos in jedem Falle.

Theod. Genau wie es geschieht stellst du es dar, Sokrates.

Sok. Zieht er selbst aber Einen zu sich hinauf, Lieber, und will einer von jenen sich versteigen von dem „Ob ich dir hierin Unrecht thue oder du mir" zur Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst, was jede von ihnen ist, und wodurch sie unter sich und von allem übrigen unterschieden sind, oder von dem „Ob ein König im Besiz vieles Goldes glükselig ist" zu der Frage vom Königthum selbst oder gar von menschlicher Glükseligkeit und Elend, worin beides besteht, und auf welche Weise es der menschlichen Natur zukommt die eine zu erlangen und dem andern zu entgehen, sobald über eins von diesen Dingen ein solcher Kleingeistiger, Scharfsinniger, in Rechtsstreiten Gewandter Rede stehen soll, dann bezahlt wiederum er das Gleiche. Ihn schwindelt wie er von der Höhe herüberhängt, und von oben herabschauend aus Ungewohnheit der Sache ängstlich und unbeholfen, der Sprache nicht mächtiger wie ein ausländischer Knecht, erregt er den Thrakierinnen zwar nicht Gelächter, auch sonst den Ununterrichteten nicht, denn sie bemerken es nicht, wol aber Allen, welche nicht wie Leibeigene, sondern auf die entgegengesezte Art aufgewachsen sind. Dies nun, o Theodoros, ist die Weise eines jeden von beiden, dessen der wahrhaft in Freiheit und Mufse auferzogen ist, den du einen Philosophen nennst, und dem es ungestraft hingehen mag, dafs er einfältig erscheint, und nichts gilt wo es auf knechtische Dienstleistungen ankommt, dafs er etwa nicht

versteht das Bündel zu schnüren, das er einem nachtragen soll, oder eine Speise schmakhaft zu bereiten, oder auch schmeichlerische Worte; die andere dessen, der alles dieses zwar zierlich und behende zu beschikken weiſs, dagegen aber nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen versteht, viel weniger in Wohlklang der Rede würdig zu preisen erwählt das wahrhafte Leben der seligen Götter und Menschen. 176

Theod. Wenn du, o Sokrates, Alle wie mich überzeugtest von dem was du sagst: so würde mehr Friede und des Bösen viel weniger sein unter den Menschen.

Sok. Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muſs immer etwas dem Guten entgegengeseztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Siz haben. Unter der sterblichen Natur aber, und in dieser Gegend zieht es umher jener Nothwendigkeit gemäſs. Deshalb muſs man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich; und diese Verähnlichung, daſs man gerecht und fromm sei mit Einsicht. Allein, o Bester, es ist gar nicht leicht deutlich zu machen, daſs nicht aus der Ursache, weshalb die Meisten sagen, daſs man die Schlechtigkeit fliehen und der Tugend nachstreben solle, die eine zu suchen ist und die andere nicht, damit man nemlich nicht böse, sondern gut zu sein scheine. Denn dies ist nur, was man nennt der alten Weiber Geschwäz, wie es mir scheint; das Wahre aber wollen wir so vortragen. Gott ist niemals auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Sinne vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der gerechteste ist. Und

hierauf geht auch die wahre Meisterschaft eines Mannes, so wie seine Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Denn die Erkenntniſs hievon ist wahre Weisheit und Tugend, und die Unwissenheit hierin die offenbare Thorheit und Schlechtigkeit. Jegliche andere für etwas geltende Meisterschaft und Einsicht aber ist, wenn sie in der bürgerlichen Verwaltung sich zeigt, nur etwas Gemeines, wenn in den Künsten, etwas Unfreies und Niedriges. Wer also ungerechtes und gottloses redet und thut, dem ist es bei weitem am besten, man gebe ihm nicht zu, er habe es zur Meisterschaft gebracht in arglistigem Wesen; denn sie freuen sich nur über die Schmach und meinen zu hören, daſs sie nicht Thoren sind, unnüze Lasten der Erde, sondern Männer, wie die sein müssen, denen es im Staate wohl gehn soll. So muſs man ihnen demnach die Wahrheit sagen, daſs sie nur um desto mehr solche sind wie sie nicht glauben, weil sie es nicht glauben. Denn unbekannt ist ihnen, was am wenigsten Jemanden unbekannt sein sollte, die Strafe der Ungerechtigkeit, nemlich nicht was sie dafür halten, Leibesstrafe und Tod, wovon ihnen oft nichts widerfährt beim Unrechtthun, sondern eine, welcher es unmöglich ist zu entfliehen.

Theod. Welche meinst du denn?

Sok. Zwei Vorbilder, o Freund, sind aufgestellt in der Welt, das göttliche der gröſsten Glükseligkeit, und das ungöttliche des Elendes; sie aber sehen nicht, daſs es sich so verhält, und werden aus Thorheit und höchstem Unverstande unvermerkt diesem ähnlich, immer unähnlicher aber jenem. Wofür sie dann die Strafe leiden, indem sie ein Leben führen, dem angemessen
177 welchem sie ähnlich geworden. Sagen wir ihnen nun, daſs wenn sie von jener Meisterschaft

nicht ablassen, dann auch nach geendetem Leben jener von allen Uebeln gereinigte Ort sie nicht aufnehmen werde, sondern sie immer in der Aehnlichkeit mit ihrem Leben allhier verharren müssen, als Böse im Bösen lebend: so hören sie es an wie Weise und Ueberkluge, wenn armselige Thoren etwas sagen.

THEOD. Ganz gewiſs, Sokrates.

SOK. Ich weiſs es, Freund. Eines aber begegnet ihnen doch, daſs wenn sie einzeln Rede stehen und Antwort geben sollen von dem was sie tadeln, und sie wirklich tapfer lange genug aushalten und nicht unmännlich fliehen, dann, mein Guter, endet es wunderlich mit ihnen, daſs sie sich selbst nicht gefallen in dem was sie sagen, und daſs ihre Redekunst gleichsam ganz zusammenschrumpft, und sie nicht besser erscheinen als Kinder.

Doch laſs uns hievon, da es ohnedies nur beiläufig gesagt war, nun abstehen; wo nicht, so möchte uns immer neu zuströmendes die erste Rede ganz verschütten. Laſs uns aber zu dem vorigen zurükkehren, wenn es dir so gelegen ist.

THEOD. Mir, o Sokrates, war nicht minder angenehm, dieses zu hören, dem auch in meinen Jahren leichter ist nachzufolgen. Gefällt es dir jedoch, so laſs uns wieder weiter gehen.

SOK. Waren wir nicht da bei unserer Rede, wo wir sagten, daſs diejenigen, welche das bewegliche Sein annähmen, und daſs, was Jedem jedesmal scheine, auch ihm, dem es scheint, wirklich so sei, daſs diese von allem übrigen und so auch vorzüglich vom Recht behaupteten, was ein Staat feststellte als ihm annehmlich, das sei auch für ihn welcher es feststellt recht, so

lange er es stehen lieſse, daſs aber was das Gute betrifft doch wol keiner von ihnen so muthig wäre, daſs er sich unterstände zu behaupten, auch was ein Staat, weil er es dafür hielte, als nüzlich aufstellte, das wäre ihm auch, so lange er es gelten lieſse, wirklich nüzlich. Es müſste denn Jemand nur von dem Worte reden, und das wäre ja in Beziehung auf das, was wir meinen, nur ein Scherz. Nicht wahr?

Theod. Freilich.

Sok. Man rede also nicht von dem Worte, sondern von der Sache, welche unter diesem Namen in Betrachtung gezogen wird.

Theod. Freilich nicht.

Sok. Was er aber so nennt, das sucht auch jeder Staat bei seiner Gesezgebung zu treffen, und richtet alle Geseze, so viel er nemlich kann und weiſs, so nüzlich für sich selbst ein als möglich. Oder sieht er auf etwas anderes, indem er Geseze giebt?

Theod. Gewiſs nicht.

Sok. Erlangt er es nun auch jedesmal? oder verfehlt nicht auch Jeder gar vieles?

Theod. Ich glaube, daſs sie auch ver-
178 fehlen.

Sok. Ferner würde von hieraus besonders gewiſs Jeder das nemliche zugeben, wenn man nach der ganzen Gattung fragte, worin auch das Nüzliche liegt. Es bezieht sich nemlich allemal auf die künftige Zeit. Denn wenn wir Geseze geben, so geben wir sie, weil sie nüzlich sein sollen auf die nachherige Zeit, und dies nennen wir doch richtig die Zukunft.

Theod. Freilich.

Sok. Komm also und laſs uns den Protagoras oder einen Andern, der dasselbe wie er behauptet, also fragen. Der Mensch ist das

Maaſs

Maaſs aller Dinge, wie ihr sagt, o Protagoras, des Weiſsen, des Schweren, des Leichten, kurz aller Dinge ohne Ausnahme von dieser Art. Denn er hat das Kennzeichen davon in sich selbst, indem, wenn er sie dafür hält, wie sie auf ihn einwirken, er sie richtig vorstellt für sich selbst und wie sie sind. Ist es nicht so?

Theod. Völlig so.

Sok. Sollen wir nun sagen, o Protagoras, daſs er auch das Kennzeichen dessen was sein wird in sich selbst hat, und daſs was Jeder glaubt, daſs für ihn sein werde, dieses auch ihm dem Glaubenden grade so entsteht? Wie etwa mit der Wärme, wenn irgend ein Unkundiger glaubt, das Fieber werde ihn ergreifen, und diese Wärme werde ihm entstehen; ein Anderer aber, ein Arzt, glaubte das Gegentheil: sollen wir denken, die Zukunft werde nach eines von beiden Meinungen ablaufen, oder etwa nach beider? und wird er für den Arzt nicht warm und nicht fieberhaft werden, für sich aber beides?

Theod. Lächerlich wäre das ja.

Sok. So glaube ich, daſs von dem künftigen süſsen oder herben Geschmak des Weines die Meinung des Landmanns, nicht aber die des Tonkünstlers die Oberhand behält.

Theod. Wie sollte es sonst kommen!

Sok. Eben so wenig kann wol von dem, was gut oder übel klingen wird, ein Gymnastiker eine richtigere Vorstellung haben, als ein Tonkünstler, selbst von dem, was hernach auch ihm, dem Gymnastiker, wohlklingend erscheinen wird.

Theod. Keinesweges.

Sok. So ist auch wenn Einem ein Gastmal bevorsteht, und die Schüsseln aufgetragen

werden, seine Meinung, als der kein Speisekünstler ist, nicht so gültig, als die Meinung des Kochs von der daraus zu erwartenden Sinnenlust. Denn über das Angenehme, was Jedem bereits ist oder geworden ist, wollen wir nicht weiter aufs neue einen Streit erregen, sondern nur über das was künftig einem Jeden scheinen und sein wird, ob auch da ein Jeder für sich selbst der beste Richter ist; oder ob du Protagoras, was Jedem von uns vor Gericht durch Reden glaublich gemacht werden kann, besser im voraus vorstellen wirst als irgend ein der Sache Unkundiger?

Theod. Ei wol, o Sokrates! hierin eben verhieſs er ja vorzüglich besser zu sein als irgend einer.

179 Sok. Gar recht, du Lieber. Oder es hätte ja gewiſs Niemand viel Geld für seine Unterhaltung bezahlt, wenn er gar seine Zuhörer überredete, daſs auch das, was in Zukunft scheinen und sein wird, weder ein Seher noch sonst ein Anderer besser beurtheilen könne, als Jeder für sich selbst.

Theod. Vollkommen wahr.

Sok. Gehn nun nicht auch die Gesezgebungen und das Nüzliche auf die Zukunft? und muſs nicht ein Jeder gestehen, daſs ein gesezgebender Staat oft das Nüzlichste verfehle?

Theod. Sicher.

Sok. Zuversichtlich also können wir zu deinem Lehrer sagen, daſs er nothwendig eingestehen muſs, Einer sei weiser als der Andere, und nur ein solcher sei ein Maaſs; ich aber der Unwissende kann auf keine Weise gezwungen werden ein Maaſs zu sein, wie doch nur eben die für ihn gesprochene Rede mich

zwang, ich mochte wollen oder nicht, eins zu sein.

Theod. An diesem Ort, o Sokrates, scheint mir der Saz am besten gefangen zu werden, wie auch da, wo er die Meinungen Anderer gelten läſst, welche doch offenbar seine Säze nicht für wahr halten wollten.

Sok. Noch an vielen andern Orten, o Theodoros, kann ein solcher Saz gefangen werden, daſs jede Vorstellung eines Jeden wahr sein soll. Was aber den jedesmaligen unmittelbaren Zustand eines Jeden betrifft, woraus die Wahrnehmungen und die sich auf sie beziehenden Vorstellungen entstehen: so ist es schwerer zu zeigen, daſs diese nicht wahr sein sollen. Oder vielmehr ist das nichts gesagt, und diese sind vielleicht ganz unwiderleglich, so daſs diejenigen, welche behaupten, diese wären untrüglich und Erkenntnisse, vielleicht wol das richtige sagen mögen, und also auch unser Theätetos nicht weit vom Ziele getroffen hat, als er festsezte daſs Wahrnehmung und Erkenntniſs dasselbe wären. Wir müssen also näher darauf zugehen, wie die für den Protagoras geführte Vertheidigung uns gebot, und an diesem schwebenden und beweglichen Dasein noch einmal anklopfen, um zu untersuchen, ob es ganz klingt oder zerbrochen. Der Streit darüber ist schon immer nicht gering gewesen, und nicht unter wenigen.

Theod. Warlich keinesweges gering, vorzüglich in Jonien verbreitet er sich gar sehr. Denn die Freunde des Herakleitos sind sehr tapfere Anführer bei der Vertheidigung dieses Sazes.

Sok. Um desto mehr, lieber Theodoros, müssen wir von vorn an zusehn, wie sie ihn eigentlich vorzeichnen.

Theod. Allerdings, Sokrates. Nur daſs über diese Herakleitischen oder wie du sagst homerischen und noch älteren Säze mit denen zu Ephesos, welche der Sache kundig zu sein vorgeben, sich in ein ernsthaftes Gespräch einzulassen nicht besser angeht, als wollte man es mit solchen versuchen, die von bösartigen Thieren zerstochen nicht einen Augenblik still stehen können; denn ordentlich wie es in ihren Schriften heiſst flieſsen sie auch. Stehen zu bleiben bei einem Saz und einer Frage, und gelassen jeder nach seiner Ordnung zu fragen und zu antworten, davon ist ihnen weniger verliehen als
180 nichts. Ja nicht einmal nichts ist schon zu viel gesagt, so wenig Ruhe ist in diesen Leuten. Sondern wenn du einen etwas fragst, so ziehn sie wie aus ihrem Köcher räthselhafte kleine Sprüchlein hervor und schieſsen diese ab. Willst du denn darüber wieder eine Erklärung wie es gemeint gewesen: so wirst du von einem andern ähnlichen getroffen mit umgeändertem Namen. Zu Ende bringen wirst du aber niemals etwas mit einem von ihnen, noch auch sie selbst unter einander. Denn sie beobachten das sehr genau, daſs ja nichts fest bleibe weder in ihren Behauptungen noch auch in ihren eignen Seelen, indem sie wie mich dünkt besorgen, dies möchte etwas beharrliches sein, wogegen sie eben so gewaltig streiten, und es überall wo sie nur können vertreiben.

Sok. Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wenn sie Frieden halten; denn dir sind sie eben nicht freund.

Dergleichen aber glaube ich werden sie in ruhigen Stunden ihren Schülern mittheilen, welche sie sich ähnlich zu machen suchen.

Theod. Was für Schülern, du Wunderlicher! Bei diesen wird gar nicht Einer des Andern Schüler, sondern sie wachsen von selbst auf: Jeder woher es ihm eben kommt begeistert, und Einer hält immer den Andern für nichts. Von diesen also wirst du, wie ich schon gesagt habe, niemals eine Antwort erhalten, weder gutwillig noch gezwungen; sondern wir müssen selbst den Saz, als ob wir ihn wie eine Aufgabe vorgelegt bekommen hätten, in Betrachtung ziehen.

Sok. Dies erinnerst du sehr richtig. Haben wir ihn nun nicht zuerst von den Alten, welche sich mit Hülfe der Dichtkunst den Meisten verbargen, so empfangen, dafs der Ursprung von Allem der Okeanos sei und Tethys, Flüsse also, und dafs nichts fest stehe; von den Neueren demnächst, welche weiser sind und alles ganz offenbar vorzeigen, damit auch die Schuhmacher ihre Weisheit hören und lernen, und aufhören thörichter Weise zu glauben, dafs einiges beharrlich sei unter dem was ist, und anderes sich bewege, sondern von ihnen lernen und sie dafür ehren mögen, dafs alles sich bewegt. Beinahe aber hätte ich vergessen, o Theodoros, dafs Andere wiederum das grade Gegentheil von diesem behauptet haben, nemlich das Unbewegliche sei der richtige Name des Ganzen, und was sonst die Melissos und die Parmenides allen diesen zuwider behaupten, dafs Alles Eins ist und selbst in sich besteht, indem es keinen Raum hat, worin es sich bewegen könnte. Was nun, Lieber, sollen wir mit allen diesen beginnen? Denn allmählich vorrük-

kend sind wir unvermerkt in die Mitte zwischen
Beide gerathen, und wenn wir uns nicht auf irgend eine Art zu helfen wissen, daſs wir ihnen
entfliehen, werden wir Strafe geben müssen,
181 wie die, welche auf dem Uebungsplaz nach der
Linie spielen, wenn sie von beiden ergriffen
nach entgegengesezten Seiten gezogen werden.
Ich denke also, wir wollen zuerst jene, auf welche wir anfänglich stieſsen, in Betrachtung ziehen, die Flieſsenden, und wenn sich zeigt, daſs sie etwas Gegründetes sagen, wollen wir uns zu ihnen schlagen und versuchen den Andern zu entkommen. Wenn aber die, welche das Ganze feststellen, etwas richtigeres zu behaupten scheinen: so wollen wir im Gegentheil zu ihnen fliehen von jenen, die auch das Unbewegliche bewegen. Sollte sich aber zeigen, daſs beide nichts tüchtiges vorbringen; so würden wir ja lächerlich sein, wenn wir, die wir ganz gewöhnliche Menschen sind, uns selbst zutrauten, etwas rechtes zu sagen, und darüber jenen uralten und höchst weisen Männern abfällig würden. Sieh also zu, Theodoros, ob es gerathen ist, uns in eine so groſse Gefahr hineinzubegeben.

Theod. Auf keine Weise, o Sokrates, wäre es jezt noch zu ertragen, wenn wir nicht herausbringen wollten, in wiefern beide Theile wol Recht haben.

Sok. Wir müssen es also erforschen, da es dir so angelegen ist.

Der Anfang der Untersuchung aber muſs, wie mich dünkt, gemacht werden von der Bewegung, was die eigentlich darunter verstehen, welche sagen daſs Alles sich bewegt. Ich will nemlich dieses sagen, ob sie nur Eine Art der Bewegung sezen, oder, wie mir

scheint, Zwei. Nicht mir allein aber soll es so scheinen, sondern nimm du auch mit Theil daran, damit wir hernach auch gemeinschaftlich leiden, was uns etwa begegnen soll. Und sage mir, nennst du das Bewegung, wenn etwas einen Ort mit einem andern vertauscht oder auch in demselben Orte sich herumdreht?

Theod. Das nenne ich so.

Sok. Das sei also die eine Art. Wenn aber etwas an demselben Orte zwar bleibt, dort aber altert oder schwarz wird da es vorher weiſs, hart da es weich war, oder irgend eine andere Veränderung erleidet: verdient dies nicht eine andere Art der Bewegung zu heiſsen?

Theod. So scheint es mir.

Sok. Es kann nicht anders sein. Dieses also nenne ich die zwei Arten der Bewegung, die Veränderung und die Ortsverwechselung.

Theod. Und ganz Recht thust du daran.

Sok. Ist nun diese Eintheilung gemacht: so laſs uns dann mit denen reden, welche behaupten es bewege sich Alles, und sie fragen, Sagt ihr, alles bewege sich auf beiderlei Art, sowol durch Ortsvertauschung als durch Veränderung, oder Einiges auf beiderlei, Anderes nur auf einerlei Art?

Theod. Beim Zeus, ich weiſs es nicht zu sagen; ich glaube aber sie werden behaupten, auf beiderlei Art.

Sok. Wenigstens wenn sie das etwa nicht wollten, Freund, so müſste ihnen ja bewegtes erscheinen und auch feststehendes, und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, daſs Alles sich bewegt, als daſs Alles feststeht.

Theod. Du sprichst vollkommen wahr.

Sok. Da nun Alles sich bewegen und die Unbeweglichkeit in keinem Dinge anzutreffen sein soll, so muſs Alles sich immer mit jeder Bewegung bewegen.

Theod. Nothwendig.

Sok. Ziehe nur auch dieses von ihnen in Erwägung. Sagten wir nicht, daſs sie die Entstehung der Wärme oder der Röthe oder
182 was du sonst willst, ohngefähr auf diese Art erklärten, jedes von diesen bewege sich während der Wahrnehmung zwischen dem wirkenden und dem leidenden, und das Leidende werde alsdann ein Wahrnehmendes, nicht aber eine Wahrnehmung, und das Wirkende ein wie beschaffenes, nicht aber eine Beschaffenheit. Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht ein wunderliches Wort, und du verstehst es nicht so ganz im Allgemeinen ausgedrükt. So höre es denn im Einzelnen. Das Wirkende nemlich wird weder Wärme noch Röthe, sondern ein warmes, ein rothes und so auch im Uebrigen. Denn du erinnerst dich doch aus dem Vorigen, daſs wir so sagten, nichts sei an und für sich ein bestimmtes, also auch nicht ein wirkendes und leidendes, sondern nur durch beider Zusammenkunft die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare erzeugend, werde das Eine ein wie beschaffenes, das Andere ein Wahrnehmendes.

Theod. Ich erinnere mich dessen; wie sollte ich auch nicht?

Sok. Das Uebrige wollen wir nun bei Seite sezen, ob sie es so oder anders meinen, und nur das Eine, weshalb wir dieses jezt besprechen, recht festhalten, indem wir sie fragen, Es bewegt sich Alles und flieſst, wie Ihr sagt, nicht wahr?

THEOD. Ja.

SOK. Und zwar nach beiden Bewegungen, die wir unterschieden haben, indem es den Ort vertauscht und sich verändert?

THEOD. Wie sonst? Da es sich ja vollständig bewegen soll.

SOK. Wenn es nun nur den Ort wechselte, sich aber nicht veränderte, dann könnten wir doch noch sagen, was denn eigentlich seinen Ort wechselnd fliefst. Oder wie sollen wir sagen?

THEOD. Grade so.

SOK. Da aber nicht einmal dieses beharrt, dafs das Fliefsende roth fliefst, sondern auch wechselt, so dafs auch eben dieses, die Röthe, im Flufs ist und im Uebergang zu einer andern Farbe begriffen, damit es nicht auf diese Art als ein beharrendes ertappt werde; ist es nun wol möglich, dafs man etwas als eine gewisse Farbe benennt, so dafs man es richtig benenne?

THEOD. Wie sollte dies geschehen können, Sokrates, oder irgend etwas Aehnliches, da ja Alles dem Redenden unter den Händen entschlüpft, als immer fliefsend.

SOK. Und was sollen wir sagen von der Wahrnehmung welcher Art du immer willst, wie vom Sehen oder Hören, dafs sie je darin verharre im Sehen oder Hören?

THEOD. Wir dürfen es nicht, weil ja Alles sich bewegt.

SOK. Man darf also nicht mit gröfserem Rechte etwas ein Sehen nennen als ein Nichtsehen, und eben so mit jeder andern Wahrnehmung, da ja Alles auf alle Weise sich bewegt.

THEOD. Freilich nicht.

Sok. Nun aber ist Wahrnehmung Erkenntniſs, wie wir Beide gesagt haben, Theätetos und ich.

Theod. So war es.

Sok. Wir haben also, als wir gefragt wurden was Erkenntniſs wäre, durch etwas geantwortet, was nicht mehr und eigentlicher Erkenntniſs ist als Nicht-Erkenntniſs.

Theod. So scheint es Euch ergangen zu sein.

Sok. Herrlich ist uns also die Befestigung unserer Antwort gerathen, da wir zu zeigen suchten, es bewege sich Alles, damit eben
183 hiedurch jene Antwort als die richtige erschiene. Denn nun hat sich, wie es scheint, gezeigt, daſs, wenn Alles sich bewegt, jede Antwort, worauf auch Jemand zu antworten habe, man sage nun es verhalte sich so oder so, gleich richtig ist oder vielmehr wird, damit wir nicht doch noch dieses als beharrlich vorstellen in unserer Rede.

Theod. Du sagst ganz recht.

Sok. Ausgenommen, Theodoros, daſs ich So gesagt habe von etwas und Nicht so. Denn auch dieses So darf man nicht sagen, weil das So sich nicht bewegt; noch auch Nicht so, denn auch das wäre keine Bewegung; sondern die welche diesen Saz behaupten müssen eine andere Sprache dafür einführen, denn bis jezt noch giebt es für ihre Voraussezung keine Worte, es müſste etwa sein das Auf keine Weise; so möchte es ihnen noch am ehesten zusagen ganz unbestimmt ausgedrükt.

Theod. Dies wäre freilich ihre angemessenste Redensart.

Sok. So hätten wir also, o Theodoros, einerseits deinen Freund nun abgefertiget, und

wollen ihm auf diese Art zugeben, dafs Jeder das Maafs aller Dinge sein soll, wenn einer nemlich gar nicht weise und vernünftig ist; andrerseits werden wir, dafs Erkenntnifs Wahrnehmung sei, nicht zugeben, nemlich nach der Lehre von der Beweglichkeit aller Dinge. Es müfste denn Theätetos hier noch etwas anderes sagen.

Theod. Vortreflich gesprochen, Sokrates. Denn da dieses zu Ende gebracht ist: so mufs auch ich abgefertigt sein als Antwortender, nach dem Vertrage, wenn die Verhandlung über den Saz des Protagoras ihr Ende erreicht haben würde.

Th. Nicht eher jedoch, o Theodoros, bis Sokrates mit dir auch diejenigen, welche dagegen behaupten, dafs das Ganze stehe, durchgegangen ist, wie ihr euch eben vorgenommen habt.

Theod. So jung noch, Theätetos, und lehrst schon die Alten Unrecht thun und Verträge übertreten? Nein, sondern rüste du dich, wie du für das Uebrige den Sokrates Antwort geben willst.

Th. Wenn er es so will. Am liebsten jedoch hätte ich das gehört, was ich eben sagte.

Theod. Das heifst Reuter in die Ebene lokken, wenn man den Sokrates zu einer Untersuchung auffordert. Frage ihn nur, und du wirst es wol erfahren.

Sok. Dennoch dünkt mich, o Theodoros, dafs ich dem Theätetos in seinem Begehren nicht willfahren werde.

Theod. Warum ihm nicht willfahren?

Sok. Den Melissus und die Andern, welche sagen, das Ganze sei ein Unbewegliches,

vielleicht etwas gradezu zu verspotten, scheue ich mich weniger als vor dem einzigen Parmenides. Parmenides aber ist nach dem Homeros ehrenwerth mir und furchtbar. Denn ich habe Gemeinschaft mit dem Manne gehabt noch ganz jung, da er schon alt war, und es offenbarte sich mir in ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des Geistes. Ich fürchte daher, daſs wir theils was er gesagt nicht verstehen, theils was er damit gemeint noch viel weiter dahinten lassen werden, und was noch mehr ist, daſs dasjenige, weshalb unsere Rede so weit gegangen ist, nemlich
184 von der Erkenntniſs, was sie ist, unausgemacht bleiben werde, wegen aller herzuströmenden Fragen, wenn man sie hören will, zumal auch schon, was wir jezt aufgerührt haben, unübersehlich vielfältiges, wenn man es nur beiläufig untersuchen will, Ungebühr leiden, wenn man es aber hinreichend ausführt, das von der Erkenntniſs verdrängen wird. Beides aber darf nicht sein, sondern wir müssen versuchen, den Theätetos dessen, womit er schwanger ist über die Erkenntniſs, durch unsere geburtshelferische Kunst zu entbinden.

Theod. Wolan, wenn es dir gut dünkt, müssen wir es also thun.

Sok. So erwäge denn, o Theätetos, was das bisher Gesagte betrifft, auch noch dieses. Wahrnehmung sei Erkenntniſs, hattest du geantwortet. Nicht wahr?

Th. Ja.

Sok. Wenn nun Jemand dich so fragte, Womit doch sieht der Mensch das Weiſse und Schwarze, und womit hört er das Hohe und

Tiefe, würdest du, glaube ich, sagen Mit den Augen und Ohren.

Th. Ich gewiſs.

Sok. Es mit Worten aller Art nicht so genau nehmen, und sie nicht mit Spizfindigkeit aussondern, das ist gröſstentheils gar nicht unfein, sondern vielmehr das Gegentheil davon hat etwas unfreies und knechtisches, nur ist es bisweilen doch nothwendig. So ist es auch jezt nöthig, die Antwort die du gegeben hast dabei anzugreifen, in wiefern sie nicht richtig ist. Denn betrachte selbst, welche Antwort richtiger ist, ob das womit wir sehen die Augen sind, oder das vermittelst dessen, und das womit wir hören die Ohren, oder das vermittelst dessen?

Th. Vermittelst dessen wir jegliches wahrnehmen, dünkt mich besser als womit.

Sok. Arg wäre es auch, Sohn, wenn diese mancherlei Wahrnehmungen wie im hölzernen Pferde in uns neben einander lägen, und nicht Alle in irgend einem du magst es nun Seele oder wie sonst immer nennen zusammenliefen, mit der wir dann vermittelst jener, daſs ich so sage, Werkzeuge alles Wahrnehmbare wahrnehmen.

Th. Darum dünkt mich auch dieses besser als jenes.

Sok. Weshalb aber führe ich dich darauf so genau, ob wir mit einem und demselben in uns vermittelst jezt der Augen das Weiſse und Schwarze, dann der Andern das andere auffassen, und ob du nicht befragt alle diese auf den Körper zurükführen würdest? Doch es ist vielleicht besser, daſs du selbst dies beantwortest und erklärst, als daſs ich mich für dich in Weitläuftigkeit einlasse.

So sage mir denn, das vermittelst dessen du das Warme, das Trokne, das Leichte, das Süſse wahrnimmst, sezest du dies nicht Alles als zum Leibe gehörig, oder als zu einem Andern?

Th. Zu keinem andern.

Sok. Wirst du auch wol zugeben wol-
185 len, daſs du dasjenige, was du vermittelst des einen Vermögens wahrnimmst, unmöglich vermittelst eines andern wahrnehmen könntest; als was vermittelst des Gesichtes, das nicht vermittelst des Gehörs, und was vermittelst des Gehörs, das nicht vermittelst des Gesichtes?

Th. Wie sollte ich nicht wollen?

Sok. Wenn du also über beides etwas denkst, so kannst du das nicht vermittelst eines von beiden, und eben so wenig kannst du vermittelst eines von beiden über beides etwas wahrnehmen?

Th. Freilich nicht.

Sok. Von dem Tone nun und von der Farbe, denkst du nicht von diesen beiden zuerst dieses, daſs sie beide sind?

Th. Das denke ich.

Sok. Nicht auch, daſs eins vom andern verschieden, mit sich selbst aber einerlei ist?

Th. Freilich.

Sok. Und daſs sie beide zusammen Zwei sind, jedes von beiden aber Eins.

Th. Auch dieses.

Sok. Bist du nicht auch im Stande, ob sie einander ähnlich oder unähnlich sind, zu erforschen?

Th. Vielleicht.

Sok. Dieses alles nun, vermittelst wessen denkst du es von ihnen? Denn weder vermittelst des Gesichtes, noch vermittelst des Gehörs ist es dir möglich, das gemeinschaftliche

von beiden aufzufassen. Auch dies ist noch ein Beweis mehr für das was wir sagen. Nemlich wenn es möglich wäre zu untersuchen, ob beide salzig sind: so weifst du doch, was du sagen würdest womit du es untersuchtest, und das ist offenbar weder das Gesicht noch das Gehör, sondern etwas anderes.

Th. Was wird es nicht, nemlich das Vermögen vermittelst der Zunge.

Sok. Ganz recht. Vermittelst wessen wirkt denn nun dasjenige Vermögen, welches dir das in allen und auch in diesen Dingen Gemeinschaftliche offenbart, womit du von ihnen das Sein oder Nichtsein dessen aussagst, wonach ich jezt eben fragte? Für dies alles, was für Werkzeuge willst du annehmen, vermittelst deren unser Wahrnehmendes Jedes davon wahrnimmt?

Th. Du meinst ihr Sein und Nichtsein, ihre Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, ferner ob sie Eins sind oder eine andere Zahl. Offenbar begreifst du darunter auch die Frage nach dem Graden und Ungraden, und was damit zusammenhängt, vermittelst welcher Theile des Körpers nemlich wir dies mit der Seele wahrnehmen.

Sok. Ganz vortreflich, o Theätetos, folgst du mir; denn dies ist es eben, wonach ich frage.

Th. Aber, beim Zeus, Sokrates, dies wüfste ich nicht zu sagen, aufser dafs es mir scheint, als gäbe es überall gar nicht ein solches besonderes Werkzeug für dieses wie für jenes, sondern die Seele scheint mir vermittelst ihrer selbst das gemeinschaftliche in allen Dingen zu erforschen.

Sok. Schön bist du, Theätetos, und gar nicht häfslich, wie Theodoros sagt; denn wer

so schön spricht, der ist schön und gut. Auſserdem aber, daſs dieses schön gesagt war, hast du auch mir eine groſse Wohlthat erwiesen, indem du mir über vieles Reden hinweggeholfen hast, wenn es dir einleuchtet, daſs Einiges die Seele selbst vermittelst ihrer selbst erforscht, Anderes aber vermittelst der verschiedenen Vermögen des Körpers. Denn eben dieses war es was ich selbst meinte, und wovon ich wünschte, du möchtest es auch meinen.

186 Th. Gar sehr leuchtet es mir ein.

Sok. Zu welchem von beiden rechnest du nun das Sein? Denn dies ist es doch, was uns bei allem immer wieder vorkommt?

Th. Zu dem, was die Seele selbst durch sich selbst aufsucht.

Sok. Auch so die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, das Einerlei sein und das Verschieden sein?

Th. Ja.

Sok. Und wie das Schöne und Schlechte, das Gute und Böse?

Th. Auch hievon besonders dünkt mich die Seele das Verhalten gegen einander zu erforschen, indem sie bei sich selbst das Geschehene und Gegenwärtige in Verhältniſs sezt mit dem künftigen.

Sok. Wolan denn! wird sie nicht die Härte des Harten und die Weichheit des Weichen vermittelst des Getastes wahrnehmen?

Th. Ja.

Sok. Aber das Sein von beiden, und was sie sind und ihre Gegensezung gegen einander und das Wirklich sein dieser Entgegensezung, dies versucht also unsere Seele selbst durch Betrachtung und Vergleichung zu beurtheilen.

Th. In

Th. In alle Wege.

Sok. Nicht wahr, Jenes wahrzunehmen, was durch Erregungen des Körpers zur Seele gelangt, das liegt schon in Menschen und Thieren von Natur, sobald sie geboren sind. Allein zu den Schlüssen hieraus auf das Sein und den Nuzen gelangen nur schwer mit der Zeit und durch viele Mühe und Unterricht die, welche überall dazu gelangen?

Th. So ist es allerdings.

Sok. Kann nun wol dasjenige das wahre Wesen von etwas erreichen, was nicht einmal sein Dasein erreicht?

Th. Unmöglich.

Sok. Wovon man aber das wahre Wesen nicht erreicht, kann man davon Erkenntniſs haben?

Th. Wie könnte man doch, Sokrates.

Sok. In den Erregungen des Körpers also ist keine Erkenntniſs, wol aber in den Schlüssen daraus. Denn das Sein und das wahre Wesen zu erreichen ist, wie es scheint, nur durch diese möglich, durch jene aber unmöglich.

Th. Das leuchtet ein.

Sok. Willst du nun jenes und dieses dasselbe nennen, da beides so groſse Verschiedenheiten zeigt?

Th. Das scheint wol nicht billig.

Sok. Welchen Namen nun legst du jenem bei, dem Sehen, Hören, Riechen, Frieren, Warmsein?

Th. Wahrnehmen nenne ich es. Denn wie anders?

Sok. Insgesammt also nennst du dies Wahrnehmung.

Th. Natürlich.

Sok. Welcher, wie wir gesagt haben, nicht verliehen ist bis zum wahren Wesen zu gelangen, da sie nicht einmal bis zum Sein gelangt?

Th. Nicht verliehen.

Sok. Also auch nicht zur Erkenntniſs?

Th. Nicht füglich.

Sok. Auf keine Weise also, o Theätetos, wäre Wahrnehmung und Erkenntniſs dasselbe.

Th. Es scheint nicht; vielmehr ist es jezt vollkommen deutlich geworden, daſs die Erkenntniſs etwas anderes ist als die Wahrnehmung.

Sok. Freilich haben wir nicht deshalb angefangen uns zu unterreden, um zu finden was die Erkenntniſs nicht ist, sondern was sie ist.
187 Indeſs sind wir nun so weit wenigstens vorgeschritten, daſs wir sie ganz und gar nicht unter der Wahrnehmung suchen wollen, sondern unter denjenigen Namen, die wir der Seele beilegen, wenn sie sich für sich selbst mit dem was ist beschäftiget.

Th. Dieses, o Sokrates, wird ja glaube ich das Vorstellen genannt.

Sok. Ganz recht glaubst du, Lieber, und nun sieh wieder von vorn nach Auslöschung alles vorigen, ob du nun mehr siehst, da du doch bis hieher vorgedrungen bist, und sage noch einmal, was wol die Erkenntniſs ist?

Th. Zu sagen, daſs jede Vorstellung es sei, ist unmöglich, indem es auch falsche Vorstellungen giebt. Es mag aber wol die richtige Vortellung Erkenntniſs sein; und dieses will ich nun geantwortet haben. Denn sollte es uns, wenn wir weiter gehen, nicht mehr so scheine, wie das vorige auch, so wollen wir dann versuchen etwas anderes zu sagen.

Sok. Das ist Recht, Theätetos, und so mufs man etwas muthiger reden als du anfänglich, da du nur allzubedenklich warest zum antworten. Machen wir es so, so werden wir eins von beiden, entweder das finden, worauf wir ausgehn, oder nicht mehr so sehr glauben das zu wissen, was wir nicht wissen. Und auch ein solcher Preis wäre schon nicht zu verschmähen. Wie meinst du es aber jezt? Von zwei Arten der Vorstellung, deren die eine die wahre ist, die andere die falsche, erklärst du die wahre für die Erkenntnifs?

Th. Das thue ich; denn dies leuchtet mir für jezt ein.

Sok. Sollen wir über die Vorstellung noch einmal weiter zurükgehn?

Th. Was meinst du nur?

Sok. Es beunruhigt mich jezt sowol als auch sonst schon oft so, dafs ich in grofser Verlegenheit deshalb bei mir selbst und auch vor Andern gewesen bin, dafs ich nemlich nicht zu sagen weifs, was für ein Ereignifs doch dieses in uns ist, und wie es uns entsteht.

Th. Welches denn?

Sok. Dafs Jemand falsch vorstelle. Und auch jezt überlege ich noch zweifelhaft, ob wir es so lassen oder ob wir es auf eine andere Art als vor kurzem nochmals in Erwägung nehmen.

Th. Warum nicht, Sokrates, wenn es dir nur im mindesten nöthig scheint. Denn gar nicht schlecht habt ihr vorher über die Mufse geredet, du und Theodoros, dafs uns nichts drängt in dergleichen Dingen.

Sok. Ganz recht erinnerst du mich. Vielleicht ist es nicht übel gethan, die Spur noch

einmal zu verfolgen. Denn es ist besser, ein Weniges gut, als Vieles so daſs es keinen Bestand hat zu vollbringen.

Th. Allerdings.

Sok. Wie nun, was sagen wir eigentlich? Behaupten wir, daſs je eine Vorstellung wirklich falsch sei, und daſs der eine von uns falsch vorstelle, der Andere richtig, als ob sich dies in der Natur so verhalte?

Th. Das behaupten wir freilich.

Sok. Nun findet sich doch dies bei uns in allen Dingen und in jedem einzelnen, daſs wir darum wissen, oder daſs wir nicht darum wissen. Denn das Lernen und Vergessen als zwischen beiden befindlich will ich für jezt
188 liegen lassen, weil es uns jezt gar nicht zur Sache gehört.

Th. Denn freilich, Sokrates, bleibt nichts übrig für jede Sache, als darum zu wissen oder nicht darum zu wissen.

Sok. Ist es nun nicht nothwendig, daſs wer vorstellt entweder von dem etwas vorstelle wovon er weiſs, oder wovon er nicht weiſs?

Th. Nothwendig.

Sok. Daſs aber wer etwas weiſs dasselbe auch nicht wisse, oder wer nicht weiſs wisse ist doch unmöglich.

Th. Wie sollte es nicht.

Sok. Wer nun das falsch vorstellt wovon er weiſs, der glaubt daſs es nicht dieses ist, sondern etwas Anderes, um welches er auch weiſs, und um beides wissend kennt er auch wieder beides nicht.

Th. Aber das ist ja unmöglich.

Sok. Oder er hält etwas, wovon er nicht weiſs, für irgend ein Anderes, wovon er eben-

falls nicht weiſs, und das wäre, als ob Jemanden, der weder vom Sokrates weiſs noch vom Theätetos, in den Sinn käme, Sokrates wäre Theätetos oder Theätetos Sokrates.

Th. Aber wie ginge das?

Sok. Doch wird auch Niemand glauben, etwas wovon er weiſs sei etwas wovon er nicht weiſs, noch auch auf der andern Seite, wovon er nicht weiſs das sei etwas wovon er weiſs.

Th. Ein Wunder wäre ja das.

Sok. Wie soll er also noch falsch vorstellen? Denn auſser diesem ist es doch unmöglich etwas vorzustellen, da wir ja von Allem entweder wissen oder nicht wissen, und hierunter scheint es unmöglich irgendwie falsch vorzustellen.

Th. Sehr wahr.

Sok. Wollen wir nun etwa nicht auf die Art dem nachdenken, was wir suchen, daſs wir auf das Wissen oder Nichtwissen gehn, sondern lieber auf das Sein oder Nichtsein?

Th. Wie meinst du das?

Sok. Ob nicht etwa schlechthin wer von irgend einer Sache das was nicht ist vorstellt auf jeden Fall falsch vorstellt, wie es auch übrigens in seiner Seele stehen mag.

Th. Das hat wieder einen guten Anschein, Sokrates.

Sok. Wie aber? Was werden wir sagen, Theätetos, wenn uns Jemand fragt, ist das auch irgend einem möglich, was ihr sagt, und kann wol einer das was nicht ist vorstellen, sei es nun an und von irgend etwas oder an und für sich selbst? Darauf werden wir wie es scheint sagen müssen, wenn er nicht das

Wahre glaubt, indem er etwas glaubt. Oder was wollen wir sagen?

Th. Eben dies.

Sok. Findet denn aber auch anderwärts dieses nemliche Statt?

Th. Was denn?

Sok. Ob wol jemand sieht, und doch nichts sieht?

Th. Wie könnte er?

Sok. Wenn er nun aber ein Etwas sieht, so sieht er auch wirkliches. Oder glaubst du, das Etwas könne je zu dem Nichtwirklichen gehören?

Th. Ich keinesweges.

Sok. Wer also etwas sieht, der sieht auch wirkliches.

189 Th. So scheint es.

Sok. Und eben so wer hört, hört Etwas und Wirkliches?

Th. Ja.

Sok. Und wer betastet, der betastet Etwas, und wenn Etwas, auch Wirkliches.

Th. Auch das.

Sok. Und wer vorstellt, der sollte nicht Etwas vorstellen?

Th. Nothwendig.

Sok. Und wer Etwas vorstellt, nicht Wirkliches?

Th. Ich gebe es zu.

Sok. Wer also vorstellt was nicht ist, der stellt nichts vor?

Th. So scheint es.

Sok. Wer aber nichts vorstellt, der wird gewiſs überhaupt gar nichts vorstellen?

Th. Offenbar, wie wir sehen.

Sok. So ist es demnach nicht möglich das was nicht ist vorzustellen, weder von etwas das ist, noch auch an und für sich?

Th. Es scheint nicht.

Sok. Also muſs falsch vorstellen etwas Anderes sein als was nicht ist vorstellen.

Th. Etwas anderes, so scheint es.

Sok. Weder auf diese Art also, noch so wie wir es vorher aufgefaſst hatten, giebt es eine falsche Vorstellung in uns.

Th. Nein freilich nicht.

Sok. Wollen wir vielleicht aussagen, daſs es auf diese Art geschehe?

Th. Auf welche denn?

Sok. Die falsche Vorstellung sei eine verwechselte Vorstellung, wenn Jemand etwas wirkliches mit einem andern wirklichen in Gedanken vertauschend sagt, Jenes sei dieses. Denn so stellt er immer etwas wirkliches vor, aber eines statt des andern, und indem er das verfehlt worauf er zielte, kann man mit Recht sagen, daſs er falsch vorstellt.

Th. Jezt scheinst du mir vollkommen richtig gesprochen zu haben. Denn wenn sich Jemand etwas anstatt schön häſslich oder anstatt häſslich schön vorstellt, dann hat er wirklich falsch vorgestellt.

Sok. Offenbar, Theätetos, behandelst du mich sehr obenhin und fürchtest mich gar nicht mehr?

Th. Wie so denn?

Sok. Du glaubst gar nicht. denke ich, daſs ich dieses „wirklich falsch" aufgreifen und dich fragen werde, ob es wol möglich ist, daſs das langsame schnell, oder leicht schwer, oder irgend eines von zwei entgegengesezten nicht nach seiner eignen, sondern nach der Natur sei-

nes Gegensazes und sich selbst entgegengesezt werden könnte. Doch dieses will ich gehen lassen, damit du nicht vergeblich dreist gewesen bist. Es gefällt dir aber, wie du sagst, dafs falsch vorstellen ein verwechseltes Vorstellen sein soll?

Th. Mir ja.

Sok. Es ist also deiner Meinung nach möglich, etwas als ein Anderes und nicht als jenes in Gedanken zu sezen.

Th. Das ist es auch.

Sok. Wenn dies nun Jemandes Seele thut, so mufs sie doch nothwendig entweder Beides oder das Eine denken.

Th. Nothwendig.

Sok. Entweder zugleich oder nach einander.

Th. Sehr schön.

Sok. Und Denken, verstehst du darunter eben das wie ich?

Th. Was verstehst du darunter?

Sok. Eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige was sie erforschen will, wenn doch ich als ein Nichtwissender es dir beschreiben soll. Denn so schwebt es mir vor, dafs so lange sie denkt sie nichts anders thut als sich unterreden, indem sie sich selbst antwortet, bejaht und ver-
190 neint. Wenn sie aber früher oder später zum Schlufs gekommen etwas feststellt, und nun auf demselbigen beharrt und nicht mehr zweifelt, dies nennen wir dann ihre Vorstellung. Darum sage ich, das Vorstellen ist ein Reden, und die Vorstellung ist eine gesprochene Rede, nicht zu einem Andern und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst. Wie meinst du es?

Th. Ich auch so.

Sok. Wenn also Jemand eins als das andere vorstellt: so sagt er auch wie es scheint zu sich selbst, das Eine sei das Andere?

Th. Wie sonst?

Sok. So erinnere dich doch, ob du wol jemals zu dir selbst gesagt hast, das Schöne sei doch ganz gewiſs häſslich und das Ungerechte gerecht, oder auch, welches die Summe von Allem ist, bedenke ob du wol jemals auch nur versucht hast dich selbst zu überreden, das Eine sei doch gewiſs das Andere? oder ob nicht vielmehr ganz im Gegentheil dir nicht einmal im Schlaf eingefallen ist zu dir selbst zu sagen, daſs doch ganz gewiſs ungerade gerade wäre oder etwas dergleichen?

Th. Du hast Recht.

Sok. Und glaubst du, daſs irgend ein Anderer bei gesundem Verstande oder auch gar ein Wahnwiziger das Herz habe, ausdrüklich zu sich selbst zu sagen, daſs das Pferd doch gewiſs der Ochse wäre, oder Zwei Eins?

Th. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Wenn also das zu sich selbst reden Vorstellen heiſst: so wird keiner, der beides aussagt und vorstellt und mit seiner Seele beides berührt, jemals sagen und vorstellen, als ob Eins das Andere wäre. Und auch du muſst jenes Wort von dem Einen anstatt des Andern fahren lassen; denn ich sage in Bezug darauf, daſs auf diese Art Niemand sich vorstelle, das häſsliche sei schön oder etwas dergleichen.

Th. Ich lasse es fahren, und es dünkt mich so wie du sagst.

Sok. Wer also beides vorstellt, dem ist es unmöglich Eins als das Andere vorzustellen.

Th. So scheint es.

Sok. Wer aber nur das Eine von Beiden vorstellt, das Andere aber ganz und gar nicht, der kann doch gewiſs niemals vorstellen, daſs das Eine das Andere sei.

Th. Du hast Recht. Denn er müſste sonst etwas zugleich berühren, was er gar nicht vorstellt.

Sok. Weder also, wer beides noch wer nur das Eine vorstellt, kann verwechselt vorstellen; so daſs wer die Erklärung geben will, falsche Vorstellungen wären verwechselte Vorstellungen, der hat nichts gesagt. Denn weder auf diese noch auf die vorher erwähnte Art scheint eine falsche Vorstellung in uns sein zu können.

Th. Es scheint nicht.

Sok. Jedoch, Theätetos, wenn sich gar nicht zeigen will, wie dieses sein kann: so werden wir gezwungen werden, sehr viel unstatthafte Dinge zuzugeben.

Th. Was für welche doch?

Sok. Das will ich dir nicht sagen, bis ich auf jede mögliche Art versucht habe, die Sache zu erforschen. Denn ich würde mich schämen für uns, wenn wir während dieser Verlegenheit gezwungen würden einzuräumen was ich meine. Werden wir es aber gefun-
191 den und uns frei gemacht haben, dann wollen wir, selbst in Sicherheit gestellt gegen das Gelächter, davon reden in Beziehung auf die Andern, wie es denen dabei ergehen muſs. Sollten wir aber jede Hoffnung verlieren, dann wollen wir uns, meine ich, demüthig dem Saz hingeben, als Seekranke uns zu treten und mit uns zu machen was er will. So höre denn

was für einen Ausweg ich noch sehe bei unserer Frage.

Th. Sage nur.

Sok. Ich will läugnen, daſs wir Recht hatten, als wir einräumten, wovon Jemand wisse, davon sei ihm unmöglich vorzustellen, daſs etwas, wovon er nicht weiſs, jenes wäre; sondern dies ist allerdings auf gewisse Weise möglich.

Th. Meinst du etwa das, wovon auch ich damals als wir dies abhandelten vermuthete, es gehöre hieher, daſs ich, der ich den Sokrates kenne, bisweilen von fern bei Erblikkung eines Andern, den ich nicht kenne, glauben kann es sei Sokrates, von dem ich weiſs. Denn in diesem Falle geschieht was du sagst.

Sok. Waren wir aber nicht davon abgestanden, weil daraus folgt, daſs wir etwas, wovon wir wissen, indem wir davon wissen zugleich auch nicht wissen?

Th. Völlig so war es.

Sok. Laſs es uns also nicht so aufstellen, sondern so. Vielleicht wird man es uns so zugeben, vielleicht auch sich wieder dagegen sträuben; allein wir sind in einem solchen Gedränge, daſs wir nothwendig jede Rede noch einmal umdrehn und prüfen müssen. Sieh nun zu, ob ich etwas sage. Ist es möglich, etwas was man vorher nicht weiſs, nachher zu lernen?

Th. Wie sollte es nicht!

Sok. So seze mir nun, damit wir doch ein Wort haben, in unsern Seelen einen wächsernen Guſs, welcher Abdrükke aufnehmen kann, bei dem Einen gröſser bei dem Andern kleiner, bei dem Einen von reinerem Wachs bei

dem Andern von schmuzigerem, auch härter bei Einigen und bei Andern feuchter, bei Einigen auch grade wie er sein muſs.

Th. Ich seze ihn.

Sok. Dieser, wollen wir sagen, sei ein Geschenk von der Mutter der Musen, Mnemosyne, und wessen wir uns erinnern wollen von dem Gesehenen oder Gehörten oder auch selbst gedachten, das drükken wir in diesen Guſs ab, indem wir ihn den Wahrnehmungen und Gedanken unterlegen, wie beim Siegeln mit dem Gepräge eines Ringes. Was sich nun abdrükt, dessen erinnern wir uns und wissen es, so lange nemlich sein Abbild vorhanden ist. Hat sich aber dieses verlöscht oder hat es gar nicht abgedrukt werden gekonnt: so vergessen wir die Sache und wissen sie nicht?

Th. So soll es sein.

Sok. Wer das nun weiſs, und dann etwas betrachtet was er sieht oder hört, sieh zu, ob der nun auf folgende Weise falsch vorstellen kann.

Th. Auf welche dann?

Sok. Indem er etwas, wovon er weiſs, bisweilen für etwas hält, wovon er weiſs, bisweilen für etwas, wovon er nicht weiſs. Denn daſs dies unmöglich sei haben wir im Vorigen nicht Recht gehabt einzuräumen.

Th. Was sagst du denn jezt davon?

Sok. So muſs man davon reden, indem man die Sache gleich von Anfang an näher be-
192 stimmt. Wovon Jemand weiſs, indem er dessen Denkmal in der Seele hat, was er aber nicht wahrnimmt, dieses für ein anderes zu halten wovon er ebenfalls weiſs, indem

er dessen Abdruk hat, was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt, dies ist unmöglich. Wiederum etwas, wovon er weiſs, für etwas zu halten, wovon er nicht weiſs und dessen Gepräge er auch nicht hat; eben so wovon er nicht weiſs für ein Anderes wovon er nicht weiſs, oder etwas wovon er nicht weiſs für etwas wovon er weiſs. Ferner etwas das er doch wahrnimmt für ein anderes zu halten das er ebenfalls wahrnimmt, oder was er nicht wahrnimmt für ein anderes was er auch nicht wahrnimmt, oder auch was er nicht wahrnimmt für etwas das er wahrnimmt. Ferner auch das wovon er weiſs und es wahrnimmt, indem er zugleich ein der Wahrnehmung gemäſses Abzeichen davon hat, dieses für ein anderes zu halten, wovon er ebenfalls weiſs und es wahrnimmt, indem er ebenfalls zugleich ein der Wahrnehmung gemäſses Abzeichen davon hat, das ist, wenn es sein kann, noch unmöglicher als jenes. Ferner was er weiſs und wahrnimmt, ein richtiges Denkmal davon habend, für ein Anderes zu halten wovon er weiſs ist ebenfalls unmöglich; und wovon er weiſs unter derselben Voraussezung und es wahrnimmt für ein Anderes das er wahrnimmt. Eben so, wovon er weder weiſs noch es wahrnimmt, dies für ein Anderes wovon er weder weiſs noch es wahrnimmt; oder wovon er weder weiſs noch es wahrnimmt für etwas wovon er nicht weiſs; oder etwas wovon er weder weiſs noch es wahrnimmt für etwas das er nicht wahrnimmt. — In allen diesen Fällen ist ein Uebermaaſs von Unmöglichkeit, daſs Jemand darin falsch vorstellen sollte. Es bleibt also nur übrig, wenn irgendwo, daſs es in folgenden Fällen geschehe.

Th. In welchen nur wohl? ob ich vielleicht durch sie der Sache besser inne werde: denn jezt freilich folge ich gar nicht.

Sok. Daſs er das, wovon er weiſs, für etwas Anderes halte, wovon er auch weiſs und was er eben wahrnimmt; oder auch für etwas, wovon er nicht weiſs, das er aber wahrnimmt; oder endlich etwas das er wahrnimmt und wovon er weiſs für ein anderes das er auch wahrnimmt, und wovon er weiſs.

Th. Nun bleibe ich noch viel weiter zurük als vorher.

Sok. So höre es noch einmal auf diese Art. Ich der ich vom Theodoros weiſs, und mich bei mir selbst erinnere, wie er beschaffen ist, und eben so auch vom Theätetos, sehe sie doch nur bisweilen und dann wieder nicht, betaste sie und dann wieder nicht? eben so bisweilen höre ich euch oder nehme euch auf eine andere Art wahr; dann aber habe ich auch wieder ganz und gar keine Wahrnehmung von euch, erinnere mich aber eurer nichts desto weniger, und kenne euch bei mir selbst?

Th. So ist es allerdings.

Sok. Merke also von dem was ich sagen will zuerst dieses, daſs man dasjenige, wovon man bereits weiſs, bisweilen nicht wahrnimmt, bisweilen anch wieder wahrnimmt.

Th. Richtig.

Sok. Kann man nicht auch eben so das, wovon man nicht weiſs, bisweilen auch nicht einmal wahrnehmen, dann wieder wahrnehmen allein?

Th. Auch das verhält sich so.

Sok. So sieh nur ob du mir jezt besser
193 folgst. Sokrates kennt den Theodoros und Theätetos, sieht aber keinen von beiden noch auch

kommt ihm irgend eine andere Wahrnehmung von ihnen zu; niemals wird er sich in diesem Falle vorstellen, als ob Theätetos Theodoros wäre. Habe ich recht oder nicht?

Th. O ja, ganz recht.

Sok. Dies war das erste von dem was ich aufgestellt habe.

Th. So war es.

Sok. Das zweite nun war, daſs wenn ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht kenne, und keinen von beiden wahrnehme, ich dann nie auf den Gedanken kommen kann, der von dem ich weiſs sei der von dem ich nicht weiſs.

Th. Richtig.

Sok. Das dritte war, daſs wenn ich von keinem von beiden weiſs, noch auch sie wahrnehme, ich ebenfalls nicht glauben kann, der eine von dem ich nicht weiſs, sei der andere von dem ich ebenfalls nicht weiſs. Und so nimm an, du habest der Reihe nach noch einmal auf diese Art gehört alle die vorigen Fälle, in denen ich auf keine Weise in Hinsicht auf dich und den Theodoros falsch vorstellen kann sowol unter der Voraussezung, daſs ich euch beide kenne, als unter der, daſs ich euch beide nicht kenne, und unter der, daſs ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht. Eben so nun mit dem Wahrnehmen, wenn du jezt folgst.

Th. Jezt folge ich.

Sok. Es bleibt also übrig falsch vorzustellen in dem Falle, wenn ich den Theodoros sowol als dich kennend, und von euch beiden wie von Siegelringen in jenem Wachs die Abdrükke habend, euch dann von weitem und nicht deutlich genug sehe, und indem ich mir Mühe gebe, das einem jeden zugehörige Abzeichen mit der

ihm zugehörigen Anschauung so zu vereinigen, daſs ich diese gleichsam in ihre vorigen Spuren wieder einzuführen suche, damit eine Wiedererkennung erfolge, ich dann dies verfehle, und wie beim Wiederanlegen der Schuhe beide vertauschend die Anschauung eines Jeden zu dem fremden Abdruk hinwerfe, oder eben so fehle wie es einem ergeht der in den Spiegel sieht, wo ihm was rechts ist zur Linken erscheint und umgekehrt: dann entsteht die Verwechselung der Vorstellung und das falsch vorstellen.

Th. Es ist gar nicht zu sagen, Sokrates, wie sehr dem was du anführst jenes gleicht, wie es bei der Vorstellung zu gehen pflegt.

Sok. Eben so nun wenn ich beide kennend, den einen auſser dem Kennen auch wahrnehme, den andern aber nicht, wenn nemlich meine Kenntniſs des einen der Wahrnehmung nicht entsprechend ist, welches ich vorher eben so sagte, und du damals nicht verstandest.

Th. Ich verstand es nicht.

Sok. Ich sagte nemlich dieses, daſs wer den einen kennt und wahrnimmt, und eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntniſs von ihm hat, gewiſs niemals glauben wird, dieser sei ein Anderer, den er auch kennt und wahrnimmt, und von dem er ebenfalls eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntniſs hat. So war es doch?

Th. Ja.

Sok. So blieb also wiederum das jezt angeführte übrig, wobei wir behaupten, daſs eine falsche Vorstellung entstehen könne, daſs nemlich wer beide kennt und beide sieht oder sonst
194 eine Wahrnehmung von ihnen hat, die Abdrükke von beiden der Wahrnehmung vielleicht nicht ähnlich besizt, und so wie ein schlechter

Schüze anderswohin treffen und sein Ziel verfehlen kann, welches wir eben falsch genannt haben.

Th. Und ganz mit Recht.

Sok. Also auch wenn nur zu dem einen Abdrukk die Wahrnehmung hinzukommt, zu dem andern aber nicht, und sie dann den der abwesenden Wahrnehmung der anwesenden zuschreibt, in dem allen kann die Seele sich irren. Und mit einem Worte, in dem, wovon jemand nicht weiſs, noch es jemals wahrgenommen hat, findet, wie es scheint, das Irren nicht statt und die falsche Vorstellung, wenn wir anders jezt irgend etwas vernünftiges gesagt haben. In dem aber, wovon wir wissen und was wir wahrnehmen, darin dreht und wendet sich die Vorstellung bald richtig bald falsch gerathend; wenn sie nemlich grade gegenüber geht und zusammengehörige Abbilder und Urbilder mit einander verbindet, wird sie wahr; wenn sie aber verdreht und kreuzweise verbindet, wird sie falsch.

Th. Das ist vortreflich gesagt, Sokrates.

Sok. Hast du erst auch dieses gehört: so wirst du es noch mehr sagen. Das richtig vorstellen ist doch etwas schönes, das sich irren aber etwas schlechtes?

Th. Wie sollte es nicht.

Sok. Dieses nun sagt man entstehe daher. Wenn Jemandes Wachs in der Seele stark aufgetragen ist und reichlich und glatt und gehörig erweicht, dann und bei solchen Menschen sind alle aus den Wahrnehmungen kommenden und in dieses Mark der Seele, wie Homeros die Aehnlichkeit mit dem Wachs andeutend sagt, eingezeichneten Abdrükke, da sie rein sind und Tiefe genug haben, auch dauerhaft, und solche Menschen selbst sind zuerst gelehrig, dann auch

von gutem Gedächtniſs, ferner verwechseln sie nicht die Abdrükke der Wahrnehmungen, sondern stellen immer richtig vor. Denn sie können ihre festen und geräumig gelegenen Abbilder leicht an das ihnen zugehörige vertheilen, was das wirkliche heiſst, und solche Menschen selbst heiſsen weise. Oder dünkt dich das nicht?

Th. Ueberaus sehr.

Sok. Wenn nun jemandes Mark rauh ist, welches der in allen Dingen weise Dichter gar loben will, oder wenn es schmuzig ist und nicht von reinem Wachs, oder auch zu feucht oder zu hart: so sind die mit dem feuchten gelehrig zwar, aber auch vergeſslich, die mit dem harten aber das Gegentheil. Die aber haariges, rauhes und steiniges oder mit Erde und Schmuz vermischtes haben, die haben auch undeutliche Abdrükke: undeutlich auch die zu hartes haben, denn sie sind nicht tief genug; undeutlich auch die feuchten, denn weil sie sich verlaufen,
195 werden sie bald unkenntlich. Sind sie nun überdies noch aus Mangel an Raum übereinander gedrängt, wenn jemandes Seelchen nur klein ist: so werden sie noch undeutlicher als jene. Denn wenn sie etwas sehen oder hören oder überdenken: so können sie nicht schnell jedem das seinige zuweisen, sondern sind langsam, und weil sie falsch anweisen, so versehen und verhören und verdenken sie sich oftmals, und diese heiſsen unverständig, und man sagt, daſs ihnen das Rechte immer entgeht.

Th. Vortreflich über alle Maaſsen, o Sokrates.

Sok. Wollen wir also sagen, daſs es falsche Vorstellungen in uns giebt?

Th. Ganz stark.

Sok. Und auch richtige?

Th. Auch richtige.

Sok. Sollen wir also endlich glauben hinlänglich bewiesen zu haben, daſs es diese beiden Arten von Vorstellungen ganz gewiſs giebt?

Th. Vollkommen hinreichend.

Sok. Nun warlich, Theätetos, so ist es doch ein böses und höchst widriges Ding um einen Menschen, der nicht von der Stelle zu bringen ist mit seinen Reden.

Th. Wie so? weshalb sagst du das?

Sok. Aus Verdruſs über meine Starrköpfigkeit und mein in der That gar nicht zu beschwichtigendes Geschwäz. Denn wie soll man es anders nennen, wenn ein Mensch aus Unbeholfenheit alle seine Reden immer wieder so und so umdreht, und sich nicht überzeugen läſst und gar nicht wieder fortzubringen ist von jedem Saz.

Th. Aber du, worüber bist du denn verdrieſslich?

Sok. Nicht nur verdrieſslich bin ich, sondern auch in Angst was ich antworten soll, wenn mich Jemand fragt, O Sokrates, du hast also die falsche Vorstellung gefunden, daſs sie nicht in den Wahrnehmungen unter einander noch auch in den Gedanken, sondern in der Verbindung der Wahrnehmungen mit den Gedanken liegt? Ich glaube, ich werde es bejahen nicht ohne mich ein wenig zu brüsten als hätten wir etwas sehr schönes gefunden.

Th. Auch mir, o Sokrates, scheint es gar nichts schlechtes zu sein, was wir jezt eben gezeigt haben.

Sok. Nicht wahr, Sokrates, wird er sagen, du meinst daſs wir von dem Menschen, den wir uns nur denken, nicht aber ihn sehen, niemals glauben werden, er sei ein Pferd,

welches wir auch jezt weder sehen noch betasten, sondern es nur denken, sonst aber nichts von ihm wahrnehmen? ich werde, glaube ich, bejahen, daſs wir dieses meinen.

Th. Und zwar mit Recht.

Sok. Wie nun, wird er sagen, die Elf die jemand nur denkt, wird er wol diesem zufolge niemals können für Zwölf halten, welche er sich auch nur denkt? Komm nur und antworte du.

Th. Ich werde antworten, daſs im Sehen und Bestasten wol Jemand die Elf für Zwölf halten kann; von denen aber, welche er nur in Gedanken hat, könnte er sich wol dies niemals vorstellen.

Sok. Wie aber? Glaubst du wol es habe einer einmal bei sich selbst etwa fünf und sieben, ich meine aber nicht, er habe sich sieben und fünf Menschen vorgenommen zu betrachten oder dergleichen etwas; sondern die fünf und sieben selbst, welche wir als Denkmal in jenem Wachsguſs angenommen, und
196 von ihnen gesagt haben, es sei unmöglich in Hinsicht ihrer falsch vorzustellen. Wenn also diese selbst einmal der und jener bei sich betrachtet hat, zu sich selbst sprechend und sich fragend, wieviel sie wol sind, und der Eine nun seine Meinung dahin gegeben sie machten Elf, der Andere aber Zwölf — oder werden sie alle glauben und sagen, daſs sie Zwölf machen?

Th. Nein, beim Zeus, sondern Viele auch werden Elf glauben. Und wenn es einer gar bei einer gröſseren Zahl versucht, irrt er sich noch leichter; und ich glaube doch, du sprichst eigentlich von jeder Zahl.

Sok. Woran du ganz recht glaubst. Und so überlege dir nun, ob dies etwas Anderes sagen will, als dafs er diese Zwölfe selbst, die im Wachsgufs, für Elf hält.

Th. So scheint es wenigstens.

Sok. Kommt es also nun nicht auf die vorige Rede zurük? Denn der, welchem dieses begegnet, hält etwas, wovon er weifs, für etwas anderes, wovon er ebenfalls weifs, welches wir als unmöglich annahmen und bewiesen, dafs eben hierin keine falsche Vorstellung statt fände, damit man nicht annehmen müfste, dafs derselbe dasselbe wüfste und zugleich auch nicht wüfste.

Th. Ganz richtig.

Sok. Wir werden also zeigen müssen, dafs das falsch vorstellen etwas anderes ist als eine Verwechselung der Gedanken und der dazu gehörigen Wahrnehmungen. Denn wenn es dies wäre: so würden wir uns nicht in den Gedanken selbst irren. Nun aber giebt es entweder keine falsche Vorstellung, oder es ist möglich, dafs jemand das, wovon er weifs, zugleich auch nicht wisse. Welches von beiden wählst du nun?

Th. Eine schwierige Wahl legst du mir vor, o Sokrates?

Sok. Beides zugleich aber will doch, wie es scheint, unsere Rede nicht verstatten? Doch aber, denn man mufs ja alles wagen, wie wäre es, wenn wir uns erdreisteten, ganz unverschämt zu sein?

Th. Wie so?

Sok. Indem wir sagen wollten, worin wol eigentlich das Wissen besteht.

Th. Und was ist dies unverschämtes?

Sok. Du scheinst nicht zu bedenken, dafs unsere ganze Unterredung von Anfang an eine

Frage nach der Erkenntniſs gewesen ist, als ob also wir nicht wüſsten was sie ist.

Th. Ich bedenke es wol.

Sok. Und es scheint dir dennoch nicht unverschämt, daſs wir, die wir nicht wissen was Erkenntniſs ist, dennoch zeigen wollen, worin das Wissen besteht? Aber, Theätetos, schon seit langer Zeit sind wir ganz tief darin verstrikt, daſs wir gar nicht rein und tadellos das Gespräch führen. Denn tausendmal haben wir schon gesagt, wir kennen und wir kennen nicht, wir wissen davon und wissen nicht davon, als ob wir einander hierüber verständen, während wir doch noch nicht wissen, was Erkenntniſs ist? Ja auch jezt wieder haben wir uns der Worte bedient nicht wissen und verstehen, als ob es uns ziemte sie zu gebrauchen, so lange uns noch die Erkenntniſs mangelt.

Th. Auf welche Art aber willst du denn reden, Sokrates, wenn du dich ihrer enthältst?

197 Sok. Ich auf gar keine Weise, da ich bin wie ich bin. Wäre ich aber ein Streitlustiger, wie denn ein solcher, wenn er auch jezt noch hier wäre, von uns allerdings fordern würde wir sollten uns derselben enthalten, und uns was ich jezt sagen will gar sehr verweisen würde. Da wir nun aber ganz gewöhnliche Leute sind, willst du daſs ich es wage zu sagen, worin wol das Wissen besteht? denn es scheint mir gar sehr zur Sache zu führen.

Th. So wage es also, beim Zeus! und kannst du dich dieser Worte nicht enthalten, das soll dir gern verziehen sein.

Sok. Hast du wol gehört wie sie jezt das Wissen erklären?

Th. Vielleicht, ich erinnere mich aber dessen in diesem Augenblik nicht.

Sok. Man sagt nemlich es sei das Innehaben der Erkenntniſs.

Th. Richtig.

Sok. Wir nun wollen eine kleine Veränderung machen und sagen, es sei der Besiz der Erkenntniſs.

Th. Auf welche Weise meinst du denn, daſs jenes von diesem unterschieden sei?

Sok. Vielleicht ist es gar nichts. Höre aber wie es mir scheint und prüfe es mit mir.

Th. Wenn ich es werde im Stande sein.

Sok. Mir also scheint Besizen und Innehaben nicht einerlei zu sein. Wie wenn Jemand ein Kleid, das er gekauft und nun allerdings in seiner Gewalt hat, nicht trüge; so werden wir nicht sagen, daſs er es an sich hätte, sondern daſs er es besäſse.

Th. Und mit Recht.

Sok. Sieh also zu, ob es möglich ist, auch die Erkenntniſs auf diese Art zu besizen zwar, aber nicht zu haben; sondern wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder von anderer Art, gejagt und zu Hause einen Taubenschlag bereitet hat, worin er sie hält. Denn auf gewisse Weise würden wir denn sagen können, daſs er sie immer hat, da er sie ja besizt. Nicht wahr?

Th. Ja.

Sok. In einem andern Sinne aber auch, daſs er gar keine hat, sondern daſs er nur Gewalt hat über sie, indem er sie in einem ihm eigenthümlichen Behältniſs unter seinem Gewahrsam hat, sie zu nehmen und dann erst zu haben wann er will, indem er fangen und wieder loslassen kann welche er jedesmal will, und dieses ihm frei steht zu thun so oft es ihm nur gefällt.

Th. So ist es.

Sok. Wie wir also in dem Vorigen ich weiſs nicht mehr was für ein wächsernes Machwerk in der Seele bereitet haben, so laſs uns jezt jeder Seele einen Taubenschlag von mancherlei Vögeln anlegen, einige die sich in Heerden zusammenhalten und von Andern absondern, andere deren nur Wenige sich zusammenthun, noch andere, welche einzeln unter den andern wie es kommt umherfliegen.

Th. Er sei angelegt. Was wird nun aber daraus?

Sok. In der Kindheit muſs man sagen sei dieses Behältniſs leer, und statt der Vögel muſs man sich Erkenntnisse denken. Welche Erkenntnisse nun Einer in Besiz nimmt und in seinen Schlag einsperrt, von denen sagt man, er habe die Sache, deren Erkenntniſs dies war, gelernt oder gefunden, und dies sei eben das Wissen.

Th. So soll es sein.

Sok. Daſs er aber, welche von diesen Er-
198 kenntnissen er will, jagt und greift, und sie dann festhält oder losläſst; siehe nun zu, welchen Namen dieses wird führen müssen, ob denselben wie zuvor da er sie in Besiz nahm, oder einen andern? Du kannst aber hieraus noch deutlicher abnehmen was ich will. Du nimmst doch eine Rechenkunst an?

Th. Ja.

Sok. Diese denke dir nun als die Jagd nach allen Erkenntnissen vom Geraden und Ungeraden.

Th. So denke ich sie.

Sok. Vermittelst dieser Kunst nun, meine ich, hat Jemand sowol für sich die Erkenntniſs der Zahlen in seiner Gewalt, als auch auf

Andere überträgt sie vermittelst ihrer wer dies thut.

Th. Ja.

Sok. Und wir sagen, wer sie übergiebt der lehre, und wer sie überkommt der lerne, wer sie aber hat, so daſs er sie besizt in jenem Taubenschlage, der wisse.

Th. Sehr wohl.

Sok. Nun merke schon auf das Folgende. Wer nun vollkommen ein Rechenkünstler ist, weiſs der nicht alle Zahlen? denn die Erkenntnisse von allen Zahlen sind in seiner Seele.

Th. Wie sonst?

Sok. Nun rechnet ein solcher doch wol einmal etwas entweder Zahlen allein bei sich oder sonst etwas äuſserliches, was für eine Zahl es ausmacht.

Th. Wie sollte er nicht.

Sok. Und das Rechnen selbst wollen wir doch für nichts anderes annehmen als das Ueberlegen, die wievielste Zahl eine ist.

Th. Dafür.

Sok. Indem er also nachsinnt über das was er weiſs, scheint er es nicht zu wissen, da wir doch eingeräumt haben, daſs er um alle Zahlen wisse. Denn du hörst doch von solchen Streitfragen?

Th. O ja.

Sok. Werden wir nun nicht dies mit dem Besiz der Tauben und mit der Jagd auf sie vergleichend sagen, daſs es eine doppelte Jagd giebt, die eine vor dem Besiz, des Besizes wegen, die andere für den Besizer, wenn er greifen und in Händen haben will was er schon lange besessen hat. Eben so auch kann Jemand dieses nemliche, wovon er durch Lernen schon seit langer Zeit Erkenntniſs hatte oder es wuſste,

doch sich vergegenwärtigen, indem er die Erkenntniſs einer Sache wieder aufnimmt und festhält, welche er zwar schon lange besaſs, sie aber nicht bei der Hand hatte in der Seele.

Th. Sehr richtig.

Sok. Darnach nun fragte ich eben vorher, mit was für Worten man dies ausdrükken soll, wenn der Rechenkünstler geht um etwas auszurechnen, oder der Sprachkundige etwas zu lesen? Geht also in diesem Falle er als ein Wissender, um wieder von sich selbst zu lernen was er weiſs?

Th. Aber das ist ja ungereimt, o Sokrates.

Sok. Sollen wir also sagen, er lese oder rechne was er nicht wisse, nachdem wir jenem doch zugeschrieben haben, daſs er alle Buchstaben, diesem, daſs er alle Zahlen wisse?

Th. Aber auch das ist ja unvernünftig.

199 Sok. Willst du also daſs wir sagen, um die Worte bekümmerten wir uns nichts, wohin jeder das Wissen und das Lernen nach seinem Belieben ziehen will. Nachdem wir aber festgesezt, etwas Anderes sei die Erkenntniſs besizen, etwas Anderes sie haben: so behaupten wir, es sei zwar unmöglich, daſs, was Jemand besizt, er auch nicht besize, so daſs dies freilich sich niemals ereignet, daſs Jemand was er weiſs nicht wisse; wol aber wäre es möglich, eine falsche Vorstellung davon zu haben, indem es möglich wäre, daſs er nicht diese sondern eine andere Erkenntniſs statt dieser gefaſst hätte, wenn, indem er auf eine von seinen Erkenntnissen Jagd macht, diese durch einander fliegen, und er dann sich vergreift und anstatt der einen eine andere bekommt; wenn er also glaubt Elf sei Zwölf, er dann die Erkenntniſs der Elf an-

statt der der Zwölf gegriffen habe, gleichsam seine Holztaube statt seiner Kropftaube.

Th. Dies läſst sich annehmen.

Sok. Greift er aber die welche er greifen wollte, dann irre er sich nicht, sondern stelle vor was ist, und das nun sei die wahre und die falsche Vorstellung; und worüber wir vorher verdrieſslich wurden, das stehe uns gar nicht entgegen? Vielleicht wirst du mir beistimmen, oder was wirst du thun?

Th. Beistimmen.

Sok. So wären wir demnach das Nichtwissen dessen, was man weiſs, glüklich los. Denn daſs wir nicht besäſsen, was wir besizen, das ereignet sich nun nicht mehr, es mag sich Jemand irren oder nicht. Allein es scheint mir jezt ein noch ärgeres Ereigniſs sich zu zeigen.

Th. Was denn?

Sok. Wenn das Verwechseln der Erkenntnisse die falsche Vorstellung sein soll.

Th. Wie so?

Sok. Zuerst schon dieses, daſs Jemand eine Erkenntniſs von etwas haben, und doch dieses selbst nicht kennen soll, und zwar nicht durch Unwissenheit, sondern eben vermittelst seiner Erkenntniſs, und so ferner ein Anderes als dieses vorzustellen und dieses als ein anderes: wie wäre dieses nicht ganz widersinnig, daſs indem ihr Erkenntniſs einwohnt, die Seele doch gar nichts erkenne, sondern Alles verkennen sollte. Denn nach demselben Verhältniſs hindert auch nichts, daſs nicht eine ihr beiwohnende Unwissenheit machen könnte, daſs sie etwas wisse, und eine Blindheit, daſs sie etwas sehe, wenn sogar eine Erkenntniſs machen kann, daſs sie etwas nicht weiſs.

Th. Vielleicht, Sokrates, haben wir eben die Vögel nicht richtig angenommen, indem wir sagten, sie wären sämmtlich Erkenntnisse. Wir hätten vielmehr auch Unkenntnisse annehmen sollen, welche in der Seele mit herumfliegen, und daſs der Jagende, indem er bald die Erkenntniſs bald die Unkenntniſs desselben Gegenstandes ergreift, vermittelst der Unkenntniſs falsch, vermittelst der Erkenntniſs aber richtig vorstelle?

Sok. Es ist nicht leicht, Theätetos, dich nicht zu loben. Allein was du jezt gesagt hast, das besieh dir doch noch einmal. Es sei nemlich wie du sagst: so wird, wer die Unkennt-
200 niſs ergriffen hat, wie du behauptest, falsch vorstellen. Nicht wahr?

Th. Ja.

Sok. Er wird aber doch wenigstens nicht glauben falsch vorzustellen?

Th. Wie sollte er?

Sok. Sondern richtig, und wird gelten wollen für einen Wissenden dessen, worin er sich doch irrt.

Th. Wie anders?

Sok. Eine Erkenntniſs wird er also glauben gegriffen und in der Hand zu haben, und nicht eine Unkenntniſs.

Th. Offenbar.

Sok. Nach einem langen Umwege also befinden wir uns wieder in unserer ersten Verlegenheit. Denn lachend wird jener uns verfolgende Tadler sagen, Wie doch, ihr trefflichen Männer, von beiden wissend, der Erkenntniſs und der Unkenntniſs, hält er die eine, um welche er weiſs, für die andere, um welche er ebenfalls weiſs? oder von keiner von beiden wissend stellt er die eine, um die

er nicht weiſs, als eine von jener Art vor, um welche er ebenfalls nicht weiſs? Oder hält er die um welche er nicht weiſs, für die um welche er weiſs? Oder werdet ihr mir wieder sagen, es gebe von den Erkenntnissen und Unkenntnissen wiederum Erkenntnisse, welche der Besizer in irgend einem andern lächerlichen Taubenschlag oder Wachstafel eingesperrt hat und sie weiſs, so lange er sie besizt, auch wenn er sie nicht bei der Hand hat in Gedanken? Und so werdet ihr genöthiget sein, tausendmal denselben Kreis zu durchlaufen, ohne etwas damit zu gewinnen? Was werden wir hierauf antworten, Theätetos?

Th. Ja beim Zeus, Sokrates, ich weiſs nicht was darauf zu sagen ist.

Sok. Macht uns also unsere Rede nicht ganz mit Recht einen Vorwurf, und zeigt uns, daſs wir Unrecht thaten, die falsche Vortellung eher zu suchen als die Erkenntniſs, und diese dagegen fahren zu lassen? und daſs es unmöglich ist jene zu verstehen, ehe jemand die Erkenntniſs hinlänglich aufgefaſst hat, was sie ist?

Th. Nothwendig, Sokrates, muſs man für jezt glauben was du sagst.

Sok. Was soll man also wieder von Anfang sagen daſs die Erkenntniſs sei? Denn wir wollen es doch noch nicht aufgeben?

Th. Gewiſs nicht, wenn du es mir nicht aufkündigst.

Sok. So sprich denn, wie sollen wir sie endlich erklären, um gewiſs uns selbst nicht zu widersprechen?

Th. Wie wir es in dem vorigen versucht haben, Sokrates; ich wenigstens weiſs nichts anderes zu sagen.

Sok. Welches meinst du denn?

Th. Daſs richtige Vorstellung Erkenntniſs ist. Denn ohne Fehl ist das richtig vorstellen, und was daraus hervorgeht, das geht alles schön und gut hervor.

Sok. Wer ins Wasser vorangeht, o Theätetos, sagt, es werde selbst schon zeigen, wie tief es sei. So auch wenn wir weiter gehn und
201 diesem nachspüren, wird vielleicht, indem sich ein Hinderniſs findet, auch dieses sich selbst zeigen. Bleiben wir aber stehen, so wird uns nichts deutlich werden.

Th. Du hast Recht. Laſs uns also gehen und untersuchen.

Sok. Dies wol ist eine kurze Untersuchung; denn die ganze Kunst beweiset dir schon, daſs dies nicht die Erkenntniſs ist.

Th. Wie so, und was für eine?

Sok. Die Kunst der vornehmsten an Weisheit, die man Redner und Sachwalter nennt. Denn diese überreden vermittelst ihrer Kunst nicht indem sie lehren, sondern indem sie bewirken daſs man sich vorstellt was sie nur wollen. Oder hältst du sie für so bewunderns würdige Meister im Lehren, daſs sie diejenigen, welche nicht dabei waren als der oder jener seines Geldes beraubt ward oder sonst Unrecht erlitt, daſs sie verständen diese, während ein weniges Wasser verläuft, über die wahre Beschaffenheit des Geschehenen gründlich zu unterrichten?

Th. Keinesweges glaube ich das, sondern daſs sie sie nur überreden.

Sok. Heiſst aber nicht überreden bewirken, daſs etwas auf eine gewisse Art vorgestellt werde?

Th. Was anders?

Sok. Wenn also Richter auf eine rechtliche Weise überredet worden sind in Dingen, um welche nur wer sie selbst gesehen hat wissen kann, sonst aber keiner: so haben sie dieses nach dem bloſsen Gehör urtheilend vermöge einer richtigen Vorstellung, aber ohne Erkenntniſs beurtheilt, und sind dennoch vom richtigen überzeugt, wenn sie nemlich ihr Richteramt gut verwaltet haben?

Th. So ist es allerdings.

Sok. Nicht aber, o Freund, könnte jemals, wenn richtige Vorstellung und Erkenntniſs einerlei wären, auch der beste Richter und Gerichtshof etwas richtig vorstellen ohne Erkenntniſs. Nun aber scheint beides verschieden zu sein.

Th. Was ich auch schon einen sagen gehört und es nur vergessen habe, mich aber dessen jezt wieder erinnere. Er sagte nemlich, die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung wäre Erkenntniſs, die unerklärbare dagegen läge auſserhalb der Erkenntniſs. Und wovon es keine Erklärung gebe, das sei auch nicht erkennbar, und so benannte er dies auch, wovon es aber eine gebe, das sei erkennbar.

Sok. Gewiſs schön gesagt. Dies erkennbare aber und nicht erkennbare, sage an, wie du es unterscheidest, ob wir es etwa auf gleiche Weise gehört haben, du und ich.

Th. Ich weiſs nicht ob ich es herausfinden werde; trüge es aber ein Anderer vor, so glaube ich, würde ich wol folgen.

Sok. Höre also einen Traum für den andern. Mich nemlich dünkt, daſs ich von Einigen gehört habe, die ersten gleichsam Urbestandtheile, aus denen wir sowol als alles übrige zusammengesezt sind, lieſsen keine Erklärung

zu; sondern man könne nur jedes von ihnen an
und für sich bezeichnen, nicht aber irgend et-
was anderes davon aussagen weder bejahend
noch verneinend. Denn alsdann würde ihnen
doch schon ein Sein oder Nichtsein beigelegt,
man dürfe ihnen aber nichts weiter zusezen,
wenn man doch von ihnen allein reden wolle.
202 Daher man ihnen weder das dieses noch das je-
nes noch das jedes noch das eins allein noch
viel anderes dergleichen zusezen dürfe. Denn
eben dieserlei laufe überall umher und werde
mit allem zusammengebracht, und sei doch im-
mer etwas anderes als das, zu dem es gebracht
würde. Jene Dinge müfsten aber, wenn es mög-
lich wäre sich über sie zu erklären und jedes
seine eigenthümliche Erklärung hätte, ohne alle
andern erklärt werden. Nun also sei es unmög-
lich, dafs irgend eins von den ersten Dingen
durch eine Erklärung ausgedrükt werde; denn
es gebe für sie nichts als nur benannt zu werden,
sie hätten eben nur einen Namen. Was aber
aus diesen schon zusammengesezt wäre, dessen
Name wäre, so wie es selbst aus mehreren zu-
sammengeflochten ist, ebenfalls zusammenge-
flochten und zu einer Erklärung geworden.
Denn das Wesen einer Erklärung bestände in
einer Verflechtung von Namen. Auf diese
Art also wären die Urbestandtheile unerklärbar
und unerkennbar, wahrnehmbar aber; die Ver-
knüpfungen hingegen erkennbar und erklärbar
und durch richtige Vorstellung vorstellbar.
Wenn nun Jemand ohne Erklärung eine richtige
Vorstellung von etwas empfinge: so sei zwar
seine Seele darüber im Besiz der Wahrheit; sie
erkenne aber nicht. Denn wer nicht Rede ste-
hen und geben könne, der sei ohne Erkenntnifs
über diesen Gegenstand. Wer aber die Erklä-

rung

rung auch dazu hätte, dem sei es möglich alles dieses zu erkennen, und der besize alles vollständig zur Erkenntnifs beisammen. Hast du diesen Traum eben so gehört oder anders?

TH. Eben so ganz und gar.

SOK. Gefällt es dir auch und sezest du dieses, dafs richtige Vorstellung mit Erklärung Erkenntnifs ist?

TH. Offenbar, versteht sich.

SOK. Also hätten wir auf diese Art heute am Tage erreicht, was seit langer Zeit viele Weisen gesucht und ohne es zu finden alt geworden sind?

TH. Mir scheint doch, Sokrates, das jezt vorgetragene sehr schön gesagt zu sein.

SOK. Es ist auch ganz wahrscheinlich, dafs es sich so verhalte. Denn was sollte auch die Erkenntnifs sein ohne Erklärung und richtige Vorstellung. Nur Eins will mir an dem Gesagten misfallen.

TH. Was denn?

SOK. Gerade was das herrlichste zu sein scheint, dafs nemlich die Urbestandtheile unerkennbar wären, die Gattung der Verknüpfungen aber erkennbar.

TH. Ist dies nicht richtig?

SOK. Man mufs zusehn. Haben wir doch zu Geifeln für diesen Saz die Beispiele, auf welche offenbar, wer dieses alles sagte, gesehen hat.

TH. Was für welche?

SOK. Die Urbestandtheile der Schrift und ihre Verknüpfungen. Oder glaubst du, dafs wer jenes alles gesagt, auf etwas Anderes dabei gesehen hat als hierauf?

TH. Nein, sondern hierauf.

SOK. Prüfen wir es also noch einmal von vorn, oder vielmehr uns selbst, ob wir so oder

203 nicht so lesen gelernt haben. Wolan, zuerst haben die Silben eine Erklärung, die Buchstaben aber keine?

Th. Wahrscheinlich.

Sok. Vollkommen leuchtet es auch mir ein. Wenn zum Beispiel Jemand nach der ersten Silbe von Sokrates so fragte, O Theätetos, sprich, was ist So? was wirst du antworten?

Th. Es ist S und O.

Sok. Hier hast du also die Erklärung der Silbe.

Th. So ist es.

Sok. So komm und sage eben so auch die Erklärung des S.

Th. Und wie sollte wol Jemand die Bestandtheile eines Buchstabens angeben können? Denn überdies ist das S ein stummer Buchstabe, nur ein Geräusch, als wenn Jemand mit der Zunge zischt. Das B aber hat gar eben so wenig ein Geräusch als einen Laut, und eben so die meisten Buchstaben. So daſs hiernach gar sehr gut gesagt ist, daſs sie unerklärbar sind, da jene sieben deutlichsten unter ihnen nur einen Laut haben, ganz und gar aber keine Erklärung.

Sok. Dieses, Freund, hätten wir also in Ordnung gebracht von der Erkenntniſs.

Th. Wir scheinen ja.

Sok. Wie aber, daſs der Bestandtheil nicht erkennbar ist, wol aber die Verknüpfung, haben wir denn das auch mit Recht angenommen?

Th. Mich dünkt es doch.

Sok. Gut denn. Wollen wir sagen, die Silbe sei die zwei Buchstaben, oder, wenn sie aus mehr als zweien besteht, die sämmtlichen? oder sie sei ein Besonderes erst aus der Zusammensezung von Jenen entstandenes?

Th. Sie sei die sämmtlichen, dünkt mich, werden wir sagen.

Sok. So betrachte es einmal an jenen zweien, dem S und O. Beide machen die erste Silbe meines Namens. Wird nun nicht, wer diese Silbe kennt, auch jene beiden Buchstaben kennen?

Th. Wie anders?

Sok. Er kennt also das S und O?

Th. Ja.

Sok. Wie aber? Jeden von beiden erkennt er also nicht, und so, obschon er keinen von beiden erkennt, erkennt er doch beide?

Th. Das wäre ja toll und unvernünftig.

Sok. Allein wenn es nothwendig ist, daſs er jeden erkennt um beide zu erkennen: so muſs ja nothwendig die Buchstaben schon vorher erkennen, wer jemals die Silbe erkennen will; und so wird uns diese schöne Erklärung wieder entschlüpfen und verchwinden.

Th. Und das sehr schnell.

Sok. Wir bewachen sie eben nicht gut. Denn wir sollten vielleicht gesagt haben, die Silbe wäre nicht die gesammten Buchstaben, sondern eine aus jenen entstandene besondere Gattung, welche ihr eignes Wesen und Gestalt für sich hätte und verschieden wäre von den Buchstaben.

Th. Ganz gewiſs, und es mag sich wol eher so verhalten als anders.

Sok. Man sehe zu, und verrathe nicht unmännlicher Weise einen so groſsen und herrlichen Saz.

Th. Keinesweges.

Sok. Es sei also wie wir jezt sagen, es
sei die Silbe eine aus den jedesmal sich zu- 204
sammenfügenden Buchstaben entstehende eigne

Gattung, und überhaupt nicht nur bei den Buchstaben, sondern auch jede andere Verknüpfung verhalte sich so,

Th. Allerdings.

Sok. Also Theile darf es von ihr nicht geben?

Th. Wie so nicht?

Sok. Weil wo etwas Theile hat, da ist das Ganze nothwendig die gesammten Theile. Oder willst du sagen, auch das Ganze sei ein aus den Theilen entstandenes eignes von sämmtlichen Theilen verschiedenes?

Th. Das will ich.

Sok. Ein Gesammtes aber und ein Ganzes, verstehst du darunter dasselbe, oder unter jedem etwas anderes?

Th. Dessen bin ich nicht gewiſs. Weil du aber immer befiehlst herzhaft zu antworten: so will ich es wagen und sagen, etwas anderes unter jedem.

Sok. Die Herzhaftigkeit, o Theätetos, ist gut, ob aber auch die Antwort, das muſs man sehen.

Th. Das muſs man allerdings.

Sok. So wäre also der jezigen Erklärung zufolge das Ganze verschieden von dem Gesammten.

Th. Ja.

Sok. Wie aber die sämmtlichen und das Gesammte, ist dies auch verschieden? Wie wenn wir sagen Eins Zwei Drei Vier Fünf Sechs, und wenn zweimal drei oder dreimal zwei, oder Drei und Zwei und Eins, sagen wir in allen diesen Fällen dasselbige oder in jedem etwas anderes?

Th. Dasselbe.

Sok. Etwas anderes als Sechs?

Th. Nichts anderes.

Sok. In allen diesen Formeln also haben wir die Sechs als ein Gesammtes gefunden?

Th. Ja.

Sok. Und wiederum meinen wir nichts, wenn wir sagen die sämmtlichen?

Th. O ja.

Sok. Etwas anderes etwa als Sechs?

Th. Nichts anderes.

Sok. In allem also was aus Zahlen besteht nennen wir dasselbe das Gesammte und die sämmtlichen.

Th. So scheint es.

Sok. Nun laſs uns weiter dieses davon sagen. Die Zahl eines Akker Landes und der Akker ist einerlei?

Th. Ja.

Sok. Und mit dem Stadion eben so?

Th. Ja.

Sok. Und eben so wohl auch die Zahl eines Heeres und das Heer? und mit allen ähnlichen Dingen auf gleiche Art. Denn ihre gesammte Zahl ist auch ihr gesammtes Sein bei jedem.

Th. Ja.

Sok. Nun und die Zahl eines jeden, ist die etwas anderes als seine Theile?

Th. Nichts.

Sok. Und was Theile hat, besteht aus Theilen?

Th. Offenbar.

Sok. Eingestanden ist aber, daſs die sämmtlichen Theile das Gesammte sind, wenn die gesammte Zahl das gesammte Sein ist.

Th. So ist es.

Sok. Das Ganze besteht also nicht aus Theilen? Denn so wäre es ein Gesammtes, wenn es die sämmtlichen Theile wäre.

Th. Es scheint nicht.

Sok. Kann aber ein Theil von irgend etwas Anderem sein was er ist, als von einem Ganzen?

Th. Von einem Gesammten.

Sok. Recht mannhaft, o Theätetos, wehrst du dich. Das Gesammte aber, ist das nicht eben dieses, ein Gesammtes, wenn ihm nichts
205 abgeht?

Th. Allerdings.

Sok. Ist aber nicht eben dieses ein Ganzes, dem nirgends nichts abgeht? dem aber etwas abgeht, dieses weder ein Ganzes noch ein Gesammtes, so daſs auf gleiche Art beides in dasselbe übergeht?

Th. Jezt scheint mir das Ganze und das Gesammte in Nichts mehr verschieden zu sein.

Sok. Sagten wir nun nicht, wo Theile sind, da ist das Ganze und Gesammte die sämmtlichen Theile?

Th. Allerdings.

Sok. Nicht auch wiederum, was ich eben zeigte, daſs, wenn die Silbe nicht die Buchstaben ist, sie dann auch die Buchstaben nicht als ihre Theile hat; oder wenn sie dasselbe ist mit ihnen, sie auch auf gleiche Art wie jene erkennbar sein muſs?

Th. Eben dies.

Sok. Und damit dies nicht erfolgen möchte, sagten wir, sie sei etwas von ihnen verschiedenes?

Th. Ja.

Sok. Wie aber wenn die Buchstaben nicht Theile der Silbe sind, kannst du etwas anderes anführen was Theil derselben wäre?

Th. Auf keine Weise, Sokrates, möchte ich dann Theile von ihr zugeben. Denn lächerlich wäre es, die Buchstaben fahren zu lassen und andere aufzusuchen.

Sok. Nach dieser Rede also, Theätetos, wäre die Silbe ganz und gar Ein ungetheiltes Wesen?

Th. So scheint es.

Sok. Erinnere dich nun, Freund, dafs wir vor nicht gar langer Zeit zufrieden gewesen sind, und geglaubt haben es sei richtig gesagt, dafs von dem Ersten, woraus das Andere bestände, sich keine Erklärung geben liefse, weil jedes nur für sich wäre unzusammengesezt, und man nicht einmal das Sein hinzubringen und mit Recht davon aussagen könne, noch das Dieses, weil dies alles schon etwas anderes und fremdes wäre, und aus dieser Ursach nun war das erste unerkennbar und unerklärbar.

Th. Ich erinnere mich.

Sok. Bewirkt nun wol eine andere Ursach, dafs etwas ein eignes Wesen und dafs es untheilbar ist? ich wenigstens sehe keine andere.

Th. Es zeigt sich wol keine.

Sok. Also fällt die Silbe unter dieselbe Gattung mit jenem, wenn sie keine Theile hat und bestimmtes Wesen ist.

Th. Auf jede Weise.

Sok. Ist nun also die Silbe einerlei mit den vielen Buchstaben und ein Ganzes, und diese ihre Theile, so müssen auf gleiche Art die Silben erkennbar und erklärbar sein wie

die Buchstaben, da die sämmtlichen Theile sich einerlei gezeigt haben mit dem Ganzen?

Th. Freilich wol.

Sok. Ist sie aber Eins und untheilbar: so ist auch die Silbe eben so wol als der Buchstabe unerklärbar und unerkennbar. Denn dieselbe Ursach wird auch sie zu demselben machen.

Th. Ich weiſs nichts anderes zu sagen.

Sok. Mit dem also wollen wir es nicht halten, welcher sagt, die Verknüpfung sei erkennbar und erklärbar, der Bestandtheil aber sei das Gegentheil.

Th. Freilich nicht, wenn wir unserer Rede folgen.

Sok. Wie aber? wenn einer das Gegen-
206 theil behauptete, würdest du dem nicht lie-
ber beistimmen nach allem, dessen du dir von
Erlernung der Buchstaben her bewuſst bist?

Th. Was meinst du?

Sok. Daſs du beim Lernen nichts anderes thatest als dir Mühe geben, die Buchstaben dem Gesicht nach zu unterscheiden, und eben so auch durch das Gehör jeden einzeln für sich, damit nicht ihr Zusammenstellen beim Sprechen oder Schreiben dich verwirre.

Th. Vollkommen richtig.

Sok. Und bei den Kitharisten vollkommen gelernt zu haben, heiſst das etwas anderes, als jedem Ton folgen zu können, welcher Saite er angehöre, wovon jeder zugeben wird, daſs man es die Urbestandtheile der Tonkunst nennen kann?

Th. Nichts anders.

Sok. Wenn man nun von den Urbestandtheilen und Verknüpfungen, deren wir selbst erfahren sind, auf die andern schlieſsen darf;

so werden wir sagen müssen, daſs die Erkenntniſs der Urbestandtheile weit bestimmter sei und weit wichtiger, als die der Verknüpfungen, um jegliche Sache vollkommen zu erlernen. Und wenn Jemand sagt, die Verknüpfung sei ihrer Natur nach erkennbar, der Urbestandtheil aber nicht: so wollen wir dafür halten er treibe Scherz, es sei nun wissentlich oder unwissentlich.

Th. Offenbar.

Sok. Doch hievon lieſsen sich noch andere Beweise anführen, wie mich dünkt. Laſs uns aber hierüber nicht vergessen, auf unsern vorliegenden Gegenstand zu sehen, was es doch wol sagen soll, daſs die zu der richtigen Vorstellung hinzukommende Erklärung die vollkommenste Erkenntniſs ist.

Th. So laſs uns denn sehen.

Sok. Wolan, in welchem Sinne will er wol hier eigentlich die Erklärung gemeint haben. Eines von dreien nemlich muſs er, wie es mir scheint, sagen wollen.

Th. Von welchen dreien?

Sok. Das erste wäre dieses, daſs man überhaupt seine Gedanken durch die Stimme vermittelst der Haupt- und Zeitwörter deutlich macht, indem man seine Vorstellung wie im Spiegel oder im Wasser, so in dieser Ausströmung des Mundes abbildet. Oder scheint dir dies nicht Erklärung zu sein?

Th. Mir allerdings.

Sok. Und von dem, welcher dies thut, sagen wir, daſs er sich über etwas erklärt.

Th. Das sagen wir.

Sok. Dieses ist nun aber jeder zu thun im Stande schneller oder langsamer, zu äuſsern, was ihm von jeder Sache dünkt, wer

nur nicht ganz und gar taub oder stumm ist. Und auf diese Art werden Alle, so viele nur etwas richtig vorstellen, auch damit Erklärung verbinden, und es wird also nirgends mehr eine richtige Vorstellung sein ohne Erkenntniſs.

Th. Richtig.

Sok. Laſs uns aber deshalb nicht leichtsinniger Weise gegen den erkennen, daſs er nichts gesagt habe, welcher von der Erkenntniſs die Erklärung gegeben hat, welche wir jezt untersuchen. Denn wahrscheinlich hat er nicht dieses gemeint, sondern daſs, wenn Jemand gefragt wird, was jedes ist, er dem Fragenden nach den Bestandtheilen der Sache Rechenschaft geben könne.

Th. Wie meinst du das, Sokrates?

Sok. Wie Hesiodos vom Wagen sagt, die
207 Hundert Hölzer des Wagens, die ich freilich nicht zu nennen wüſste, und ich glaube auch du nicht, sondern wir würden uns begnügen, wenn wir gefragt würden was ein Wagen ist, daſs wir zu antworten wüſsten, Räder, Achsen, Obergestelle, Siz, Joch.

Th. Sehr zufrieden.

Sok. Jener aber würde uns, als wenn wir nach deinem Namen gefragt würden und nur Silbenweise antworteten, auslachen, daſs wir zwar richtig vorstellten und sagten was wir sagen, uns aber sehr mit Unrecht einbildeten, Sprachkundige zu sein und von dem Namen Theätetos die sprachrichtige Erklärung zu besizen und zu geben. Denn mit Erkenntniſs spreche man nicht eher über etwas, bis man im Stande sei, neben der richtigen Vorstellung alles nach seinen ersten Bestandthei-

len zu beschreiben, wie es auch schon oben irgendwo gesagt worden ist.

Th. Das ist gesagt worden.

Sok. So hätten auch wir zwar eine richtige Vorstellung vom Wagen, der aber das ganze Wesen desselben nach jenen hundert Hölzern beschreiben könnte, der habe, eben weil er dies noch dazu habe, auch noch die Erklärung zu der richtigen Vorstellung, und sei anstatt eines bloſs vorstellenden auch ein Kunstverständiger und Wissender in Beziehung auf das Wesen des Wagens, indem er das Ganze nach seinen Bestandtheilen durchgehen könne.

Th. Scheint dir dieses nun gut, Sokrates?

Sok. Ob es dir so scheint, Freund, und du annimmst, daſs die Beschreibung eines Dinges nach seinen einzelnen Bestandtheilen Erklärung sei, die aber nach den nächsten oder nach gröſseren Verknüpfungen Unerklärbares, dies sage mir, damit wir es in Erwägung ziehen.

Th. Ich nehme es gänzlich an.

Sok. Und glaubst etwa, daſs Jemand von etwas Erkenntniſs habe, wenn dasselbe bald hiezu ihm zu gehören scheint, bald dazu, oder auch wenn er demselben Dinge bald dieses zuschreibt, bald jenes?

Th. Beim Zeus, ich gewiſs nicht.

Sok. Und erinnerst du dich nicht, daſs dieses beim Lernen der Buchstaben dir und Andern im Anfange begegnet ist.

Th. Meinst du, daſs wir derselben Silbe bald diesen bald einen andern Buchstaben zu-

geschrieben, und denselben Buchstaben bald in die gehörige, bald in eine andere Silbe gesezt haben?

Sok. Eben dies meine ich.

Th. Dessen erinnere ich mich sehr wohl, beim Zeus, und glaube, daſs derjenige bei weitem noch nicht eigentlich weiſs, mit dem es sich so verhält.

Sok. Wie nun, wenn zu eben dieser Zeit einer, indem er Theätetos schreibt, ein Th und ein E schreiben zu müssen glaubt und auch wirklich schreibt; wenn er aber Theodoros schreiben will, ein T und ein E schrei-
208 ben zu müssen glaubt, und auch wirklich schreibt: soll man sagen, daſs er die erste Silbe eures Namens wisse?

Th. Wir haben ja nur eben eingestanden, daſs der, mit welchem es sich so verhält, noch nicht wisse.

Sok. Hindert nun etwas, daſs es ihm bei der zweiten, dritten und vierten Silbe auf ähnliche Art gehe?

Th. Nicht daſs ich wüſste.

Sok. Wird er nicht alsdann die Beschreibung nach den Bestandtheilen inne habend den Namen Theätetos mit richtiger Vorstellung schreiben, wenn er ihn in der gehörigen Ordnung schreibt?

Th. Offenbar.

Sok. Und dies noch ohne Erkenntniſs zu haben, aber richtig vorstellend?

Th. Ja.

Sok. Er hat aber doch die Erklärung nebst richtiger Vorstellung; denn er hatte ja beim Schreiben die ganze Reihe der Bestandtheile, welche wir Erkenntniſs genannt haben.

Th. Richtig.

Sok. So giebt es also, Freund, eine mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung, welche man dennoch nicht Erkenntniſs nennen darf.

Th. So scheint es.

Sok. Nur im Traume sind wir also reicher geworden, indem wir glaubten, die richtigste Erklärung der Erkenntniſs gefunden zu haben. Oder sollen wir noch nicht verurtheilen? Denn vielleicht möchte einer die Erklärung nicht so verstehen, sondern nach der noch übrigen von jenen drei Bedeutungen, wovon eine, wie wir sagten, derjenige annehmen müsse, welcher die Erkenntniſs beschriebe als eine richtige Vorstellung mit der Erklärung verbunden.

Th. Ganz recht erinnerst du. Denn eine ist noch übrig; die erste war gleichsam ein Bildniſs des Gedankens durch die Stimme; das eben durchgegangene war der Weg zum Ganzen durch die Bestandtheile. Was meinst du aber mit der dritten?

Sok. Was die Meisten sagen würden, daſs man könne ein Merkmal angeben, wodurch sich das Gefragte von allen übrigen Dingen unterscheide.

Th. Was für eine Erklärung kannst du mir in diesem Sinne von irgend etwas geben?

Sok. Wie wenn du willst von der Sonne würde es dir, glaube ich, genügen zu erfahren, daſs sie das glänzendste ist von allem, was am Himmel um die Erde geht.

Th. Vollkommen.

Sok. Merke auch recht weshalb es gesagt ist. Nemlich, wie wir eben sagten, wenn du das Unterscheidende eines Dinges auffassest, wodurch es von den übrigen verschieden ist, so behaupten Einige, du habest seine Erklärung aufgefaſst. So lange du aber nur noch etwas gemeinschaftliches trifst, so würde deine Erklärung auf dasjenige gehn, was zu dieser Gemeinschaftlichkeit gehört.

Th. Ich verstehe, und es dünkt mich sehr richtig, dieses die Erklärung zu nennen.

Sok. Wer also nun bei richtiger Vorstellung von irgend etwas auch seinen Unterschied von dem übrigen aufgefaſst hat, der hat dann Erkenntniſs davon erlangt, wovon er vorher nur Vorstellung hatte.

Th. So behaupten wir jezt.

Sok. Jezt aber, Theätetos, nun ich zu dem Gesagten näher hinzutrete, verstehe ich wie bei gewissen Gemälden auch nicht mehr das mindeste davon. So lange ich von ferne stand, schien mir etwas damit gesagt zu sein.

Th. Wie so kommt das?

Sok. Ich will es dir deutlich machen, wenn es mir gelingen wird. Vorausgesezt ich habe
209 eine richtige Vorstellung von dir, so erkenne ich dich doch nur, wenn ich auch noch deine Erklärung dazu auffasse, wofern aber nicht, so stelle ich dich nur vor.

Th. Ja.

Sok. Deine Erklärung aber war die Bezeichnung deiner Verschiedenheit.

Th. So war es.

Sok. Als ich dich nun nur vorstellte, nicht wahr, so traf ich mit meinen Gedanken nichts von dem wodurch du dich von Andern unterscheidest?

Th. Es scheint nicht.

Sok. Ich dachte also nur etwas gemeinschaftliches, was du um nichts mehr an dir hast als irgend ein Anderer.

Th. Nothwendig.

Sok. Wolan denn, beim Zeus, wie habe ich doch auf diese Art mehr dich vorgestellt als irgend einen Andern? Denn seze, ich dächte mir, derjenige wäre Theätetos, der ein Mensch wäre und Nase Mund und Augen hätte, und so jedes der übrigen Glieder; wird nun dieser Gedanke machen, dafs ich mir mehr den Theätetos denke als den Theodoros, oder, wie man zu sagen pflegt, den lezten der Myser?

Th. Wie sollte er?

Sok. Allein wenn ich mir auch nicht blofs einen Nase und Augen habenden denke, sondern auch wol einen krummnasigen und mit heraustretenden Augen, werde ich dann mehr dich vorstellen, als mich selbst und wer sonst noch so beschaffen ist?

Th. Um nichts mehr.

Sok. Sondern nicht eher, glaube ich, wird Theätetos in mir vorgestellt werden, bis diese Krummnasigkeit selbst ein sie von andern Krummnasigkeiten, die ich auch schon gesehen, unterscheidendes Merkmal in mir abdrükt und zurükläfst, und so alles übrige, woraus du bestehst, vermittelst dessen sie mich, wenn ich dir morgen begegne, mahnt und macht dafs ich mir dich richtig vorstelle.

Th. Ganz recht.

Sok. Also auch die richtige Vorstellung von einem Jeden geht schon auf die Verschiedenheit.

Th. So scheint es ja.

Sok. Zur richtigen Vorstellung noch die Erklärung hinzufügen, was hieſse das also? Denn heiſst dies, sich noch dazu dasjenige vorstellen, wodurch etwas sich von dem übrigen unterscheidet: so ist das ja eine lächerliche Aufgabe.

Th. Wie so?

Sok. Wovon wir schon eine richtige Vorstellung haben in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, davon sollen wir nun noch eine richtige Vorstellung hinzunehmen, in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, und so will was man alles von leeren Unternehmungen sprichwörtlich braucht, nichts sagen gegen diese Aufgabe. Man könnte es aber das Zureden eines Blinden nennen, denn uns zureden daſs wir doch nehmen möchten was wir schon haben, um das zu lernen was wir schon vorstellen, das schickt sich ganz vortreflich für einen Geblendeten.

Th. Sprich aber, was wolltest du vorher noch herausbringen mit deiner Frage?

Sok. Daſs wenn auf der andern Seite mit dem Hinzufügen der Erklärung ein Einsehen der Verschiedenheit gemeint wäre, nicht nur ein Vorstellen derselben: dann erst wäre es eine herrliche Sache um diese schönste von den Erklärungen der Erkenntniſs, denn einsehn heiſst doch Erkenntniſs haben? Nicht wahr?

Th. Ja.

Sok. Wer also gefragt wird was Erkenntniſs ist, der soll, wie es scheint, antworten, richtige Vorstellung mit Erkenntniſs der Ver- 210
schiedenheit verbunden. Denn das wäre nun nach jenem das Hinzufügen der Erklärung.

Th. So scheint es.

Sok. Und das ist doch auf alle Weise einfältig, denen, welche die Erkenntniſs suchen, zu sagen, sie sei richtige Vorstellung verbunden mit Erkenntniſs, gleichviel ob des Unterschiedes oder sonst etwas andern. Weder also die Wahrnehmung, o Theätetos, noch die richtige Vorstellung, noch die mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung kann Erkenntniſs sein.

Th. Es scheint nicht.

Sok. Sind wir nun noch mit etwas schwanger, Freund, und haben Geburtsschmerzen in Sachen der Erkenntniſs? oder haben wir alles ausgeboren?

Th. Ich beim Zeus habe vermittelst deiner Hülfe sogar mehr herausgesagt, als ich in mir hatte.

Sok. Und unsre Geburtshelferkunst hat von diesem allen gesagt, es wären nur Miſsgeburten, nicht werth daſs man sie aufziehe.

Th. Auf alle Weise ja.

Sok. Gedenkst du nun, Theätetos, nach diesem wiederum mit anderem schwanger zu werden: so wirst du, wenn du es wirst, dann besseres bei dir tragen der gegenwärtigen Prüfung wegen, wenn du aber leer bleibst, denen, welche dich umgeben, weniger beschwerlich sein und sanftmüthiger, und besonnener Weise

nicht glauben zu wissen was du nicht weiſst, denn nur so viel vermag diese meine Kunst, mehr aber nicht, noch verstehe ich so etwas wie die andern groſsen und bewunderten Männer von jetzt und ehedem. Diese geburtshelferische Kunst aber ist meiner Mutter und mir von Gott zugetheilt worden, ihr nemlich für die Frauen, und mir für edle und schöne Jünglinge. Jezt nun muſs ich mich in der Königshalle einstellen wegen der Klage, welche Melitos gegen mich angestellt hat. Morgen aber, Theätetos, wollen wir uns wieder hier treffen.

MENON.

Einleitung.

Wer das Ende des Theätetos im Auge hat und es mit dem Anfang des Sophistes vergleicht, wo offenbar dieselben Personen wieder zusammenkommen mit bestimmter Rükweisung auf die dort getroffene Abrede, der wird sich billig wundern, daſs nicht auch hier dieses Gespräch unmittelbar auf jenes folgt. Und freilich müssen es sehr triftige Gründe sein, um welcher willen eine so deutliche und absichtlich scheinende Anzeige auſser Acht gelassen wird. Allein eben deshalb sind sie auch von der Art, daſs sie vollständig erst dann können eingesehen werden, wenn Jemand vom Sophistes aus auf den Theätetos und das, was durch die gegenwärtige Anordnung zwischen beide gestellt wird, zurüksehen kann. Nur soviel muſs doch Jedermann zugestehen, daſs jene Anzeige keine dringende Nothwendigkeit enthält, und die Möglichkeit mehrere Gespräche zwischen jene beiden einzuschieben nicht ausschlieſst. Denn wie leicht kann Platon allerdings zwar die Absicht gehabt haben, was wir jezt im Sophistes finden, unmittelbar nach dem Theätetos auszuführen, hernach aber entweder durch besondere Veranlassungen dies und jenes noch zuvor zu erörtern aufgefordert worden sein, oder auch eingesehen haben, daſs er nicht alles, was nothwendig war,

um zu jenen Ergebnissen zu gelangen, in Einem Gespräch gehörig durchnehmen könne, und deshalb hat er dann mehrere kleine dazwischen geknüpft, ohne jenen einmal angedeuteten Hauptfaden zu zerschneiden. Oder es könnte auch ursprünglich, als er den Theätetos beendigte, seine Absicht gewesen sein, durch dieselbigen Personen das, was wir jezt im Menon finden, durchsprechen zu lassen, und dies oder jenes ihn späterhin bewogen haben, hiezu lieber Andere zu wählen, und jene einmal hingeworfene Andeutung für eine spätere Arbeit zu benuzen. Kurz jener äufsere vielfach erklärbare Umstand darf nicht gegen eine innere Nothwendigkeit auftreten, wenn nur gezeigt werden kann, dafs der Menon sich wirklich zunächst an den Theätetos anschliefst, und auf jeden Fall zwischen ihn und den Sophistes mufs gesezt werden. Dies aber wird, so weit es sich hier zur Stelle erörtern läfst, hoffentlich durch folgende Zusammenstellung deutlich genug erhellen.

Die erste Andeutung finden wir darin, dafs im Theätetos, wo der Gegensaz zwischen Wissen und Nichtwissen aufgestellt und in Betrachtung gezogen wird, Sokrates sagt, er wolle das Lernen und Vergessen als zwischen beiden liegend für jezt bei Seite sezen, und offenbar so davon redet, als läge darin auch eine Aufgabe, die er nur um seinen Hauptgegenstand nicht zu verlieren für ein anderes Mal aufsparen will. Grade diese Aufgabe nun wird im Menon zur Sprache gebracht, und wer aufmerksam vergleicht, kann sich nun schon um deshalb den Menon nicht mehr vor dem Theätetos denken. Nicht anders aber wird sie gelöset, als wie Platon immer vorläufig zu thun pflegt, durch eine

mythische Voraussezung, so daſs wir hier gerade dasjenige finden, was nach seiner Weise, wenn die Frage einmal aufgeworfen war, zunächst geschehen muſste. Da nun im Sophistes sowol als in andern offenbar dieser Reihe angehörigen Gesprächen dieselbe Frage mehr dialektisch und wissenschaftlich behandelt wird: so kommt natürlich der Menon näher an den Theätetos und vor jenen zu stehen. Denn wäre, als Platon den Menon schrieb, schon in öffentlichen Darstellungen, was wir späterhin finden werden, zur wissenschaftlichen Lösung dieser Frage geleistet gewesen: so hätte die mythische Behandlung keinen Sinn mehr gehabt, sondern Platon würde die Leser auf eine andere Art, die wir von ihm auch schon kennen, zu jenen Gesprächen, wo dies bessere geschehen, zurükgewiesen haben. Dasselbe ergiebt sich, wenn man eine andere, ebenfalls durch mehrere von diesen Gesprächen hindurchgehende Frage berüksichtiget, nemlich die von der Unsterblichkeit. Wenn man erwägt, wie diese Idee zuerst im Gorgias und Theätetos fast nur vorausgesezt und mythisch ausgezeichnet ist, dann hier als Erklärungsgrund einer Thatsache aufgestellt und gleichsam gefodert wird, anderwärts aber mit einem höheren Grade von wissenschaftlicher Anschaulichkeit dargethan und auseinandergesezt: so muſs Jeder nun schon einigermaſsen mit Platons Verfahren bekannt gewordene gestehen, daſs nur durch diese Stellung des Menon jene steigende allmählig bis zum Mittelpunkt durchdringende Klarheit, welche dem Platon eigen ist, in diese Verhandlung kommt, und daſs das erste, was Platon nach jener allgemeinen Aufstellung zu thun hatte, eben dieses war, zu zeigen, er sei berechtigt gewesen, die Unsterblich-

keit auf solche Art vorauszusezen, wiefern nemlich alle Wissenschaft und alle Mittheilung mit ihr zugleich steht und fällt. Behält man nun im Auge, wie auf der einen Seite diese beiden Fragen, die von der Möglichkeit des Lernens und die von der Unsterblichkeit in Verbindung mit einander gebracht werden, und wie auf der andern Seite die Frage von der Möglichkeit zur Erkenntniſs zu gelangen hier verschränkt ist in die andere von der Möglichkeit zur Tugend zu gelangen und von der Natur der Tugend überhaupt: so sieht man, daſs der Menon eben so unmittelbar zum Gorgias gehört, daſs sich durch ihn die aufgestellte Ansicht von dem Verhältniſs dieses Gesprächs zum Theätetos noch mehr bestätiget, und daſs er bestimmt ist, diese beiden noch genauer zusammen zu ziehen und in einander zu verflechten, für diejenigen, welche noch nicht begreifen konnten, wie die Hauptaufgaben beider Gespräche mit einander, und in jedem von beiden das als Abschweifung vorgetragene mit dem Hauptgegenstande zusammenhinge. Und dies bestätiget jede nähere Betrachtung des Menon, welcher, je näher man ihn mit jenen beiden zusammenhält, um desto dichter sich an sie anschlieſst, und so unmittelbar, daſs man sich unmöglich noch etwas Anderes dazwischen denken kann. Daher auch kaum etwas mehreres nöthig sein wird, als nur die einzelnen Angaben hinzustellen. Zuerst zeigt sich Jedem als leztes wiewol dort nicht bestimmt und ausführliches ausgesprochenes Ergebniſs des Theätetos die Aufstellung und Entwikkelung des Begriffes der richtigen Vorstellung und der aufgezeigte Unterschied zwischen ihr und der eigentlichen reinen Erkenntniſs.

Dieser wird nun nicht nur im Menon als erwiesen vorausgesezt und ausdrüklich unter das Wenige gestellt, wovon Sokrates behaupten möchte, daſs er es wisse, sondern es leuchtet ein, daſs die entscheidende Behandlung der Frage über die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend nichts anderes ist als eine unmittelbare Folgerung, ein Corollarium aus dem Theätetos, welches, was dieser zulezt herausgebracht, auf den Gegenstand des Gorgias anwendet. Eben so giebt uns der Menon eine unmittelbare Fortsezung des lezteren, wenn gezeigt wird, daſs auch nicht durch irgend eine Bedingung und Beschränkung der Art, zum Angenehmen zu gelangen, der Begriff des Guten und der Tugend könne bestimmt werden, sondern man beide zusammengehörige Begriffe rein für sich von Grund aus behandeln müsse. Und damit die Verbindung nicht übersehen werde, wird der Mitunterredner aufgeführt als ein Schüler des Gorgias, und ausdrüklich auf ein Gespräch des Sokrates mit diesem angespielt. Auch ganz in dem Sinne, wie Gorgias und seine Freunde das Schöne eingestehen muſsten, antwortet auch Menon. Und so wie das lezte Ergebniſs des Theätetos bestätigend ausgesprochen wird, so wird auch das des Gorgias wiederholt, und gezeigt, es sei noch kein leztes und treibe die Untersuchung höher hinauf.

Dasselbe zeigt sich, wenn man auf dasjenige sieht, was Nebensache ist oder zu sein scheint; denn auch dieses ist im Menon so durchaus einerlei mit jenen Gesprächen, daſs man daraus auf noch fortdauernde gleiche Verhältnisse und Beschäftigungen schlieſsen muſs. Derselbe Gebrauch des mathematischen zu Beispielen, wie im Theätetos, ja sogar der gewählte

Gegenstand in sichtbarem Zusammenhange mit jenem. Denn die dem Pythagoreischen Lehrsaz zum Grunde liegende Aufgabe, die Seite des doppelten Vierekkes zu finden, ist grade der Fall, wobei am unmittelbarsten, und gewiſs auch zuerst, die Unmeſsbarkeit zweier Linien gegen einander ist zur Anschauung gekommen. Diese Stätigkeit des Stoffes, aus welchem die Beispiele genommen werden, kann so wenig zufällig sein, daſs man vielmehr dadurch möchte in Versuchung geführt werden, dem Beispiel selbst noch einen höheren symbolischen Werth beizulegen, zumal wenn man bedenkt, daſs Platon überall in seinen Werken Denkzeichen sezt für die Hörer seiner unmittelbaren lebendigen Anweisungen. Doch mag auch dieses nur schwache Vermuthung bleiben oder vielleicht gar voreilig sein und falsch, offenbar deutet doch dieser sonst nirgends so vorkommende Gebrauch darauf, daſs während der Abfassung beider Gespräche Platon sich zugleich mit demselben Gegenstande, sei es nun mehr in mathematischer oder mehr in Pythagoreischer Hinsicht, beschäftigte. Ferner hängen die im Menon vorkommenden Beispiele aus der Naturlehre ganz deutlich zusammen mit dem, was im Theätetos zur Erläuterung der Lehre des Protagoras beigebracht wurde, und sollen vertheidigend beweisen, daſs Sokrates dort wirklich im Sinne der Meister jener Schule ihre Lehren vorgetragen. Und diesen wird hier Gorgias als Schüler des Empedokles ausdrüklich beigesellt, und auch dadurch auf den innern Zusammenhang zwischen dem von ihm benannten Gespräch und dem Theätetos aufmerksam gemacht. Eben so schlieſst sich der Menon an beide Gespräche an durch die gleiche Polemik. Denn die Anspie-

lung auf Aristippos den Gastfreund reicher Tyrannen ist nicht zu verkennen, wo Menon der Gastfreund des grofsen Königes aussagt, Reichthum zusammenzubringen sei Tugend, ja auch da nicht, wo er die seiner Denkungsart, wie sie Xenophon schildert, nicht angemessene Einschränkung macht, dafs es nur auf rechtmäfsige Weise geschehen dürfe. Eben so wird Jeder an den Antisthenes denken, wo etwas verächtlich von Allen zugestanden und wiederholt bekräftiget wird, ein Sophist könne die Tugend nicht lehren, welches Antisthenes in einem dem Platon nicht annehmlichen Sinne behauptete, und wo sogar sein erster Lehrer Gorgias, als der hierauf keine Ansprüche machte, ihm zum Muster vorgestellt wird. Ferner hat der Menon mit dem Theätetos und Gorgias gemein die gleiche Anspielung auf die Anklage des Sokrates. Wie im Theätetos ihrer ausdrüklich und zwar ziemlich müfsig erwähnt, und sie im Gorgias fast geweifsagt wird, und in beiden manches aus der Vertheidigungsrede sehr merklich wiederkömmt: so erscheint hier der künftige Ankläger selbst, und man sieht seinen Zorn entstehen ganz so wie ihn Sokrates in der Vertheidigungsrede beschreibt. Und so gleiches Gepräge tragen diese Anspielungen, dafs offenbar die gleiche Veranlassung hier wie dort zum Grunde gelegen, und Menon in den gleichen Zeitraum mit jenen zusammenfällt. Noch besonders schliefst sich aber dieses Gespräch an den Gorgias an durch das, was Sokrates dem Anytos abfragt und erzählt von den Athenischen Staatsmännern. Platon giebt sich nemlich das Ansehn einzulenken in eine günstigere Meinung aus dem, was er im Gorgias behauptet hatte; aber nur scheinbar thut er es mit genug Ironie,

die auch am Ende recht hell heraustönt. Es scheint freilich eine ordentliche Ehrenerklärung zu sein, die ihnen Sokrates ausstellt, ehrenwerthe und rechtliche Männer habe es immer viele gegeben unter den Staatskundigen zu Athen, und er wolle hier nur behaupten, daſs ihre Tugend nicht auf Erkenntniſs beruht habe, und daſs dies die Ursach gewesen, warum sie sie auch nicht lehren und mittheilen konnten, und sie scheint um so kräftiger, da er in diese gelinde Verurtheilung nun den Aristeides mit begreift, den er vorher so sehr herausgehoben hatte vor den andern. Allein dieser, den er, was das Mittheilen betrifft, allerdings preiszugeben genöthiget war, bleibt nun doch von den übrigen Vorwürfen, deren hier nicht weiter erwähnt wird, frei, und die Möglichkeit wie er es bleiben könne, wird aufgestellt, da es doch solche geben kann, bei denen die richtige Vorstellung bleibt. Die Andern hingegen, denen schon sonst gezeigt worden, daſs sie das Nüzliche nicht festzuhalten vermochten, werden ganz leise mit ihrer richtigen Vorstellung, die aber nicht bleiben will ohne Erkenntniſs, in die gleiche Klasse der Gottbegeisterten gesezt mit den Wahrsagern und Dichtern, und zulezt wird deutlich herausgesagt, wie es hiermit auch anderwärts gemeint gewesen, daſs nemlich diese Alle sich nur wie Schatten verhalten zu dem Einen, wenn es einen solchen gäbe, der da wisse und lehren könne.

Dies führt von selbst auf noch eine andere Aehnlichkeit des Menon mit dem Gorgias. In diesem nemlich fanden wir erklärende Rückweisungen auf mehrere frühere Gespräche; von dem Menon kann man sagen, daſs er fast alle aus der ersten Reihe berührt, und einen groſsen

Theil ihres gemeinschaftlichen Inhaltes, für welchen die Entscheidung gleichsam noch offen gelassen war, mit klaren Worten abschliefst und besiegelt. Dies gilt vornemlich vom Protagoras und den ihm unmittelbar zugehörigen Gesprächen, und um dieser Beziehung willen wird nun aus dem Protagoras, der schon zu fern lag als dafs er nur durch eine leise Andeutung auf ihn hinweisen konnte, vieles fast zu wörtlich und zu ausführlich wieder aufgenommen. Hier wird nun gezeigt, was von den Tugenden, wie sie gewöhnlich aufgezählt werden und schon nicht mehr die Eine Tugend sind, zurückbleibt, wenn man sie von der Erkenntnifs trennt; und zugleich wird der ganze Streit, in welchem dort nicht nur Sokrates mit dem Protagoras, sondern auch jeder von beiden mit sich selbst befangen war, über das Erkenntnifssein und das Lehrbarsein der Tugend, eben durch den vorläufig festgestellten Unterschied der Erkenntnifs und der richtigen Vorstellung gelöset. So nemlich dafs gesagt wird, die höhere Tugend beruhe allerdings auf Erkenntnifs, aber auf einer höheren auch als jener Berechnung des Angenehmen, und sei dann auch lehrbar, in dem Sinne, in welchem dies überhaupt gesagt werden könne von dem Erinnern und Aufregen und Beleben der Ideen; die gewöhnliche bürgerliche Tugend aber sei nicht lehrbar, beruhe aber auch gröfstentheils nur auf richtiger Vorstellung, auf einem nicht bis zur wahren Erkenntnifs durchgedrungenen Gefühl. Ist uns also der Menon wegen des zuerst bemerkten unentbehrlich als Grundlage zu manchem folgenden und als befestigender Schlufsstein der Gespräche, welche den Anfang der zweiten Reihe bilden: so ist er es auch durch diese Rükweisungen als Schlüssel zu man-

chem noch nicht ausdrüklich aufgelösten in der ersten Reihe.

Auch wird hiedurch der Menon bei einiger Aufmerksamkeit eine neue Bestätigung der bisherigen Anordnung im Ganzen. Denn daſs er das Räthsel des Protagoras, und um nur bei dem namentlich erwähnten stehen zu bleiben, des Laches gemeinschaftlich löst, und so beide Gespräche vor ihn und zusammen müssen gestellt werden, sieht Jeder, und kein Verständiger wird etwa das Verhältniſs umkehren und sagen wollen, jene wären später und weitere Ausführungen des hier vorläufig angedeuteten. Dasselbe gilt vom Phädros, auf welchen auch hier bestimmt genug zurükgewiesen wird durch eine Annäherung der Diction, die auch ohne irgend wörtliche Uebereinstimmung fast wie eine Anführung auffällt. Auch hier wird Niemand bei Vergleichung beider Stellen eine andere Ansicht möglich finden, er müſste denn überall gar kein Verhältniſs zwischen der mythischen und philosophischen Darstellung anerkennen wollen, und muthwillig verwirren was von selbst ins Licht zu treten strebt.

Dies ist die Ansicht, welche man von den ziemlich verwikkelten Beziehungen dieses Gesprächs erhält, wenn man sich auf den Haupt- und Angelpunkt gestellt hat, von welchem aus man allein alles richtig übersehen kann. So ausgerüstet wird es dann auch nicht schwer fallen zu beurtheilen, welche Bewandniſs es wol haben kann mit zwei andern sehr weit von dieser entfernten Ansichten. Die eine ist zwar noch nicht eben laut geworden, sondern wird nur einzeln von zum Theil sehr ehrenwerthen Kennern des Alterthums gehört, könnte aber zu einem ziemlichen Grade von Wahrscheinlichkeit ausgebildet

werden. Sie meint, der Menon habe wenig philosophischen Gehalt, der nicht anderwärts bestimmter und besser ausgesprochen wäre, er sei daher zum Verständnifs der Platonischen Philosophie auch ziemlich entbehrlich, und in Absicht auf Anordnung und Behandlung auch des Platon nicht sonderlich würdig. Und gewifs wer sich einmal, weil er das Gespräch nicht in dem gehörigen Zusammenhang betrachtete, von dem ersten überredet hat, der kann leicht das lezte durch manche Einzelheiten belegen, die ihm nur um so mehr auffallen müssen, je weniger er das Ganze versteht. Gleich der abgebrochene Anfang ohne allen Eingang ist nicht sehr platonisch, und wenn man meint, es solle damit die unartige ungestüme Sitte des Menon bezeichnet werden: so fiele dieser schon nach den ersten Seiten auf eine dem Platon eben nicht sehr ehrenvolle Weise aus seiner eigenthümlichen Art heraus. Mehrere harte Uebergänge und ungleichmäfsige Fortschritte scheinen sich auch nur durch jenen Ungestüm erklären zu lassen, und die Aehnlichkeit mit dem Phädros und Protagoras könnte um so mehr als eine sehr mittelmäfsige Nachahmung erscheinen, da sich kaum denken läfst, wie Platon sich könne genöthiget gesehen haben, zum zweiten Male zu thun, wovon er das Unfruchtbare schon früher aufgedekkt, nemlich nach einer Beschaffenheit der Tugend, ob sie lehrbar ist oder nicht, zu fragen eher als nach ihrer Natur. Von diesen allen nun bleibt für uns nichts anderes übrig, als dafs wir den Menon für eine von den loseren nicht vollkommen durchgearbeiteten Darstellungen des Platon halten. Denn dies zugegeben begreifen sich alle einzelnen Be-

schuldigungen, und verschwinden zum Theil, da sie fast durchgängig mit den aufgezeigten vielfachen Nebenabsichten des Gespräches zusammentreffen, dessen Vernachläſsigung im Einzelnen dem Platon um so eher zu verzeihen ist, da ihm vielleicht die gröſseren folgenden Werke schon vorschwebten, und er eilte, zu diesen zu kommen.

Was aber jenen Vorwurf betrifft, daſs gesucht werde, was vor einer andern Untersuchung nicht möglich ist zu finden: so steht es damit so arg nicht. Denn durch die Voraussezung, die Tugend werde nur dann und in so fern lehrbar sein als sie Erkenntniſs ist, wird jene Frage ein Theil der ursprünglichen, was die Tugend an sich ist oder nicht ist. Die andere Ansicht ist die bekannte, welche auf den Menon einen groſsen ausgezeichneten Werth legt, weil er ein herrliches Uebungsstükk sein soll in der sogenannten Vernunftlehre, auch die Sokratische Hebammenkunst darin mit vorzüglicher Geschiklichkeit ausgeübt sei, und, hat man ihn erst verständig präparirt, gar viel Schönes davon den Knäblein in der Schule könne demonstrirt werden. Nur Schade, daſs Platon keine logischen Uebungsstükke zu machen pflegte, die eher in dem späten Machwerk der kleinen ihm untergeschobenen Gespräche gefunden werden, und daſs, wenn er hier selbst etwas so darzustellen scheint, es nur geschieht, um die andern Absichten dienende Einführung eines fremdartigen Bestandtheiles doch einigermaſsen zu übertünchen. Schade daſs wir von seiner Hebammenkunst nach dem Begriff, den er selbst im Theätetos aufstellt, weit kunstreichere und fruchtbarere Beispiele finden in den kunstreicheren Gesprächen, und er dieses nur für einen

ersten Anfang erklärt, die Vorstellungen zum Bewufstsein zu bringen, und es in der That auch etwas leicht behandelt hat, wie es den mathematischen Elementen gebührt im Vergleich mit den philosophischen, an denen er sonst diese Kunst zu üben pflegt. Schade endlich, dafs man nicht so leicht diesen Menon selbst und ganz präpariren und demonstriren kann als abgerissene Stükke daraus, die man aber dann selbst in ihrer Beziehung auf das Ganze nicht versteht. Daher sind denn auch diese Lobredner selbst in einem lehrreichen Streite begriffen, welches wol eigentlich die Meinung des Platon sein möge über die Lehrbarkeit der Tugend, ob es ihm wol ein Ernst sei mit der ganzen Frage, und ob die Entscheidung, dafs sie nur durch göttliche Schikkung erlangt werde, wol mit andern Aeufserungen des Philosophen zusammenstimme. Und viele wahrhaft göttliche Männer sind unter den Streitenden, denen auch, was sie irgend verstehen sollen, aus göttlicher Schikkung kommen mufs, weil sie sich darauf gesezt haben, was an Anderem hängt, für sich allein zu betrachten, und die aufser einer warnenden Stimme auch noch einer zurufenden und ermunternden bedürfen, um zu hören, wo der Schriftsteller die Antworten ertheilt auf ihre weisen Fragen. Denn verständen sie nur selbst seine Stimme, so würden sie auf drei Stellen besser geachtet haben, auf die Art, wie er die erste Frage stellt, ob die Tugend Erkenntnifs sei oder etwas ganz von der Erkenntnifs gesondertes und verschiedenes; dann auf die Beschränkung, dafs in der bürgerlichen Tugend die richtige Vorstellung wol dieselben Dienste leisten könne wie die Erkenntnifs, und endlich

auf die lezte Aeuſserung über den wahren Staatsmann.

Was die Personen betrifft: so wird zwar Anytos, der Ankläger des Sokrates, meines Wissens weder vom Platon noch Xenophon bei seinem Vatersnamen genannt. Diogenes und Athenäos aber halten den Anytos dieses Gesprächs und den Ankläger des Sokrates für einen und denselben, und die ganze Art, wie er hier aufgeführt wird, spricht zu deutlich dafür, daſs Platon diesen in Gedanken gehabt, als daſs man noch anderer Gewährsmänner bedürfen sollte. Darum ist auch nicht nöthig zu forschen, wer wol die vielen Schriftsteller sein mögen, bei denen Gedike gefunden, der Ankläger des Sokrates sei ein Sohn des Anthemion gewesen. Menon ist unstreitig derselbe, dessen Xenophon im Feldzuge des Kyros erwähnt, wenn gleich Platon ihn nicht als einen so verworfenen Ruchlosen schildert. Vaterland, Schönheit, Reichthum und die Freundschaft des Thessalischen Aristippos, der nicht auch ein zwiefacher wird sein sollen, sind zutreffende Umstände genug.

M E N O N.

MENON. SOKRATES. EIN KNABE DES MENON. ANYTOS.

MEN. Kannst du mir wol sagen, Sokra- 70
tes, ob die Tugend gelehrt werden kann? oder ob nicht gelehrt, sondern geübt? oder ob weder angeübt noch angelernt sie den Menschen von Natur einwohnt oder auf irgend eine andere Art?

SOK. O Menon, vor diesem waren die Thessalier berühmt unter den Hellenen und wurden bewundert ihrer Reitkunst wegen und ihres Reichthums, nun aber, wie mir scheint, auch der Weisheit wegen! und nicht die lezten sind darin die Mitbürger deines Freundes Aristippos des Larissäers. Daran nun ist uns Gorgias Schuld. Denn als er in jene Stadt kam, gewann er zu Liebhabern seiner Weisheit wegen die ersten unter den Aleuaden sowol, zu denen auch dein Liebhaber Aristippos gehört, als unter den übrigen Thessaliern. Und so hat er euch auch diese Gewohnheit angewöhnt, daſs ihr ohne Scheu und mit edler Zuversicht antwortet, wenn euch jemand etwas fragt, wie auch zu erwarten ist von denen welche wissen. Denn auch er selbst bot sich ja dar jedem Hellenen,

was nur jeder wollte ihn zu fragen, und nie ließ er einen ohne Antwort. Hier aber, lieber Menon, steht es ganz entgegengesezt, denn es ist eine wahre Dürre an Weisheit eingetreten, und sie scheint ganz aus unsern Gegenden fort zu euch gezogen zu sein die Weisheit. Wenigstens wenn du hier jemand so fragen willst, wirst du
71 nicht Einen treffen, der nicht lachte und sagte: O Fremdling, du scheinst mich ja für gar glükselig zu halten, daß ich wissen soll, ob die Tugend lehrbar ist, oder auf welche Art man sonst dazu gelangt; ich aber bin so weit davon entfernt, zu wissen ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, daß ich nicht einmal dieses, was die Tugend überall ist, ordentlich weiß. Auch mir selbst, Menon, geht es eben so; ich theile die Armuth in dieser Sache mit meinen Landsleuten, und tadle mich genug darüber daß ich gar nichts von der Tugend weiß. Wovon ich aber gar nicht weiß, was es ist, wie soll ich davon irgend eine besondere Beschaffenheit wissen? Oder dünkt dich das möglich, daß wer den Menon gar nicht kennt wer er ist, doch wissen kann, ob er schön ist oder reich oder auch nur vornehm oder ob ganz das Gegentheil davon? Dünkt dich das möglich?

Men. Nein freilich. Aber weißt du in der That nicht was die Tugend ist, Sokrates? und soll ich das von dir auch zu Hause erzählen?

Sok. Nicht nur das, Freund, sondern auch daß mir noch nie irgend ein Anderer vorgekommen ist, der es gewußt hat, so viel mich dünkt.

Men. Wie? ist dir Gorgias gar nicht vorgekommen als er hier war?

Sok. O ja.

Men. Nun? und dich dünkte nicht daß er es gewußt hätte?

Sok. Ich habe kein sehr gutes Gedächtniſs,
Menon, so daſs ich jezt im Augenblik nicht sa-
gen kann, was ich damals glaubte. Allein viel-
leicht weiſs er es, und dann auch du, was er
darüber gesagt hat. Bringe mich also darauf,
was er gesagt hat; oder wenn du das nicht willst,
so sage es mir selbst. Denn du bist doch gewiſs
derselben Meinung wie er.

Men. Das bin ich.

Sok. So lassen wir jenen, da er ohnedies
abwesend ist. Du selbst aber, Menon, um der
Götter willen, was sagst du daſs die Tugend ist?
Sprich, und vorenthalte es mir nicht, damit ich
die glükseligste Lüge möge gelogen haben, wenn
sich zeigt, daſs du es weiſst und Gorgias, ich
aber gesagt habe, mir wäre noch nie einer vor-
vorgekommen, der es wüſste.

Men. Das ist ja gar nicht schwer zu sagen,
Sokrates. Zuerst wenn du willst die Tugend
des Mannes ist leicht. Denn das ist die Tugend
eines Mannes, daſs er vermöge die Angelegen-
heiten des Staates zu verwalten, nnd in seiner
Verwaltung seinen Freunden wohlzuthun und
seinen Feinden weh, sich selbst aber zu hüten,
daſs ihm nichts dergleichen begegne. Willst du
die Tugend des Weibes, so ist auch nicht schwer
zu beschreiben, daſs sie das Hauswesen gut ver-
walten muſs, alles im Innern gut zu Rathe hal-
ten und dem Manne folgsam sein. Eine andere
wiederum ist die Tugend eines Kindes, sowol
Knaben als Mädchen, und eines Alten, sei er
ein Freier wenn du willst, oder ein Knecht.
Und so giebt es noch gar viele andere Tugenden,
so daſs gar keine Verlegenheit dabei ist, von 72
der Tugend zu sagen was sie ist. Denn nach
jeder Handlungsweise und jedem Alter hat für
jedes Geschäft jeder von uns seine Tugend,

und eben so auch, Sokrates, glaube ich mit dem Laster.

Sok. Gar besonders glüklich, o Menon, scheine ich es getroffen zu haben, da ich nur eine Tugend suche und einen ganzen Schwarm von Tugenden finde, die sich bei dir niedergelassen. Allein, Menon, um bei diesem Bilde von dem Schwarm zu bleiben, wenn ich dich fragte nach der Natur einer Biene, was sie wol ist, und du sagtest mir, es wären ihrer gar viele und mancherlei; was würdest du mir antworten, wenn ich dich fragte: Meinst du, in sofern wären sie viele und vielerlei und von einander unterschieden, als sie Bienen sind? oder sind sie hierin wol nicht unterschieden, sondern nur in etwas anderem, wie in Schönheit, Gröſse oder sonst etwas dergleichen? Sage mir, was würdest du antworten auf diese Frage?

Men. Dieses, daſs sie nicht verschieden sind, sofern sie Bienen sind, eine von der andern.

Sok. Wenn ich nun hierauf weiter spräche: Sage mir denn eben dieses, worin sie nicht verschieden sind, sondern alle einerlei, was doch dieses ist nach deiner Meinung: so würdest du mir doch wol etwas zu antworten wissen.

Men. Das würde ich.

Sok. So ist es nun auch mit den Tugenden, daſs, wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sämmtlich eine und dieselbe gewisse Gestalt haben, um derentwillen sie eben Tugenden sind, und eben hierauf wird derjenige hinzusehn haben, der in seiner Antwort auf jene Frage richtig angeben will, was die Tugend eigentlich ist. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

Men. Ich glaube zwar es zu verstehn: aber doch habe ich das wornach gefragt ist, noch nicht so inne, wie ich wollte.

Sok. Meinst du aber dieses etwa nur von der Tugend, Menon, daſs es eine andere giebt für den Mann, und eine andere für die Frau und so für die Uebrigen? oder auch von der Gesundheit und von der Gröſse und Stärke eben so? Dünkt dich eine andere Gesundheit die des Mannes zu sein und eine andere die der Frau? oder ist es überall derselbe Begriff wenn es Gesundheit ist, mag sie in einem Manne sein, oder in wem sonst immer?

Men. Dieselbe Gesundheit dünkt mich zu sein die des Mannes und die der Frau.

Sok. Also auch wol Gröſse und Stärke? Wenn eine Frau stark ist, wird sie vermöge desselben Begriffs und derselben Stärke stark sein. Dieses vermöge derselben meine ich aber so, daſs es der Stärke keinen Unterschied macht in dem Stärkesein, ob sie in einem Manne ist oder in einer Frau. Oder scheint es dir einen Unterschied zu machen?

Men. Mir nicht.

Sok. Der Tugend aber soll es in dem Tugendsein einen Unterschied machen, ob sie
in einem Knaben ist oder in einem Alten, in 73
einem Manne oder in einer Frau?

Men. Mir wenigstens schwebt irgendwie vor, daſs dieses jenem übrigen nicht mehr ganz ähnlich ist.

Sok. Wie doch? sagtest du nicht, die Tugend des Mannes wäre den Staat wohl zu verwalten, die der Frau aber das Hauswesen?

Men. Ja.

Sok. Ist es nun wol möglich, Staat oder Hauswesen oder was irgend sonst gut zu ver-

walten, wenn man es nicht besonnen und gerecht verwaltet?

Men. Gewiſs nicht.

Sok. Wenn sie es nun besonnen und gerecht verwalten: so verwalten sie es doch mit Besonnenheit und Gerechtigkeit?

Men. Nothwendig.

Sok. Dasselbe also bedürfen Beide, wenn sie gut sein sollen, das Weib und der Mann, Gerechtigkeit nemlich und Besonnenheit?

Men. Offenbar.

Sok. Und wie? ein Kind oder Greis, die zügellos wären und ungerecht, könnten die wol gut sein?

Men. Gewiſs nicht.

Sok. Wol aber wenn besonnen und gerecht?

Men. Ja.

Sok. Alle Menschen also sind auf einerlei Art gut. Denn indem sie dasselbe an sich haben, werden sie gut.

Men. So scheint es.

Sok. Gewiſs aber könnten sie, wenn ihre Tugend nicht eine und dieselbe wäre, nicht auf einerlei Art gut sein.

Men. Nicht füglich.

Sok. Da also die Tugend eine und dieselbe ist für Alle: so versuche nun auszusprechen und mir in Erinnerung zu bringen, was doch Gorgias sagt daſs sie sei, und du mit ihm.

Men. Was sonst als daſs man vermöge über die Menschen zn herrschen, wenn du doch etwas suchst, was durch alles geht.

Sok. Das suche ich freilich. Aber ist eben dieses auch die Tugend eines Kindes, Menon, und eines Knechtes, daſs er vermöge

zu herrschen über seinen Herrn? und dünkte dich wer herrschte noch ein Knecht zu sein?

Men. Das dünkt mich keinesweges, Sokrates.

Sok. Es geht auch freilich nicht, Bester. Denn erwäge auch noch dieses. Du sagst daſs man vermöge zu herrschen. Sollen wir nicht hier gleich hinzusetzen, gerecht nemlich, ungerecht aber nicht?

Men. Das glaube ich allerdings. Denn die Gerechtigkeit, o Sokrates, ist Tugend.

Sok. Tugend, o Menon, oder eine Tugend?

Men. Wie meinst du das?

Sok. Wie bei irgend etwas anderem. Zum Beispiel von der Rundung würde ich sagen, sie sei eine Gestalt, nicht so schlechthin Gestalt. Deshalb nemlich würde ich so sagen, weil es auch noch andere Gestalten giebt.

Men. Und ganz recht würdest du sagen. Eben so nenne ich nicht die Gerechtigkeit allein Tugend, sondern auch noch viele andere.

Sok. Was für welche doch? sprich. Wie 74
auch ich dir andere Gestalten nennen könnte, wenn du es fordertest: so nenne auch du mir andere Tugenden.

Men. Die Tapferkeit also dünkt mich Tugend zu sein, und die Besonnenheit, und die Weisheit, und die Groſsmuth und viele andere.

Sok. Wiederum also ist uns dasselbe begegnet. Viele Tugenden nemlich haben wir gefunden, da wir nur eine suchen, nur auf eine andere Art als vorhin; die eine aber, die in allen diesen ist, können wir nicht finden.

Men. Ich kann eben noch nicht, wie du Sokrates es suchst, die eine Tugend in allen

finden, so wie ich es bei den übrigen Dingen konnte.

Sok. Ganz natürlich. Aber ich will einen Versuch machen, uns, wenn ich es vermag, weiter zu bringen. Denn du siehst doch ein, daſs es sich so mit jedem verhält. Wenn dich Jemand nach dem fragte was ich eben anführte, Was ist doch Gestalt, Menon, und du ihm sagtest, das Runde, und er dann sagte eben wie ich, Ist das Runde Gestalt oder eine Gestalt, so würdest du wol sagen, eine Gestalt?

Men. Freilich.

Sok. Nicht wahr deswegen, weil es noch andere Gestalten giebt?

Men. Ja.

Sok. Und wenn er dich weiter fragte, was für welche doch: so würdest du sie nennen?

Men. Das thäte ich.

Sok. Und wiederum wenn er dich über die Farbe gleichermaſsen befragte, was sie ist, und auf deine Antwort, das Weiſse wäre Farbe, der Fragende dann erwiederte, Ist das Weiſse Farbe oder eine Farbe: so würdest du sagen eine Farbe, weil es noch mehrere giebt.

Men. Das würde ich sagen.

Sok. Und wenn er dich hieſse andere Farben nennen: so würdest du ihm andere nennen, die nicht weniger Farben sind als das Weiſse.

Men. Ja.

Sok. Wenn er nun, wie ich, die Rede herumnähme und sagte, Immer kommen wir auf vieles. Aber nicht also, sondern da du doch dieses Viele insgesammt mit Einem Namen benennst und behauptest, jedes davon sei Gestalt, und zwar ohnerachtet sie einander entgegengesezt sind: was ist doch dieses, was das

Runde nicht minder unter sich begreift als das Gerade, was du eben Gestalt nennst, und behauptest, das Runde sei es nicht minder als das Gerade? Oder meinst du es etwa nicht so?

Men. Freilich so.

Sok. Wenn du nun so sagst, meinst du dann etwa, das Runde sei nicht mehr rund als gerade, und das Gerade nicht mehr gerade als rund?

Men. Keinesweges, Sokrates.

Sok. Aber Gestalt, sagst du, sei das Runde nicht mehr als das Gerade, und eins nicht mehr als das Andere.

Men. Richtig.

Sok. Was ist nun also das, dem du diesen Namen Gestalt beilegst, das versuche zu erklären. Wenn du nun dem, der so fragt, sei es nun über die Gestalt oder über die Farbe, sagtest, Ich verstehe gar nicht einmal was du willst, lieber Mensch, noch weiſs ich was du
meinst: so würde er sich vielleicht wundern 75
und sagen, Verstehst du nicht, daſs ich das suche, was in allen diesen dasselbe ist. Wüſstest du es etwa auch hierin nicht anzugeben, wenn dich Jemand fragte, was doch im Runden und Geraden und dem übrigen was du Gestalt nennst in Allem dasselbe ist? Versuche es anzugeben, damit du auch eine Uebung habest auf die Antwort über die Tugend.

Men. Nein, sondern gieb du es an, Sokrates.

Sok. Soll ich es dir zu Gefallen thun?

Men. Freilich.

Sok. Wirst du mir dann auch das von der Tugend sagen wollen?

Men. Allerdings.

Sok. So will ich mich daran geben; denn es lohnt.

Men. Allerdings.

Sok. Wolan denn, ich will versuchen dir zu sagen, was Gestalt ist. Sieh also zu, ob du annimmst sie sei dieses. Dasjenige nemlich soll uns Gestalt sein, was allein unter allen Dingen überall die Farbe begleitet. Genügt es dir, oder begehrst du es noch anders? denn ich meines Theils wollte mich schon begnügen, wenn du mir auch nur so die Tugend erklärtest.

Men. Allein dies ist doch sehr einfältig, o Sokrates.

Sok. Wie meinst du?

Men. Wenn nun einer läugnete zu wissen was Farbe ist, sondern darüber eben so im ungewissen wäre wie über die Gestalt, was meinst du hättest du dann geantwortet?

Sok. Doch das Rechte meine ich. Und wäre der Fragende einer von jenen Weisen, Streitkünstlern und Wortfechtern: so würde ich ihm sagen, ich habe nun gesprochen, und wenn ich nicht richtig erklärt habe, so ist nun deine Sache das Wort zu nehmen und mich zu widerlegen. Wäre es aber, daſs wir wie du und ich jezt als Freunde mit einander uns zur Belehrung unterhalten wollten, so müſste ich dann freilich sanfter und kunstmäſsiger antworten. Dies kunstmäſsigere mag aber wol sein, daſs man nicht nur das Rechte antworte, sondern auch nur durch solche Merkmale, welche der Fragende ebenfalls eingeständig ist zu verstehen. Auf diese Art nun will ich auch versuchen, es dir zu erklären. Sage mir also, nennst du etwas Ende, und meinst damit wie eine Grenze und ein leztes? Alles dergleichen nehme ich hier für einerlei, wenn auch vielleicht Prodikos

etwas sollte dagegen haben. Aber du nennst doch auch etwas begrenzt sein und ein Ende haben? nur dieses meine ich und keine krausen Unterschiede weiter.

Men. O ja, ich nenne etwas so, und glaube zu verstehen was du meinst.

Sok. Auch Fläche nennst du etwas, und etwas anderes wiederum Körper, wie eben diese in der Meſskunst?

Men. Ja, auch das.

Sok. Hieraus wirst du vielleicht schon 76
verstehen, was ich meine unter der Gestalt. Denn in allen Gestalten sage ich, daſs, was den Körper begrenzt, eigentlich die Gestalt ist: so daſs ich im Allgemeinen sagen möchte, die Gestalt sei die Grenze des Körpers.

Men. Und was nennst du Farbe, Sokrates?

Sok. Du bist übermüthig, Menon! einem alten Mann legst du schwierige Sachen auf zu beantworten, du selbst aber willst dir nicht zurükrufen und mittheilen was Gorgias sagt daſs die Tugend sei.

Men. Aber wenn du mir dies wirst beantwortet haben, Sokrates, will ich es dir auch gewiſs sagen.

Sok. Auch verhüllt, o Menon, kann Jeder, sobald du nur sprichst, merken, daſs du schön bist, und daſs du noch Liebhaber hast.

Men. Wie so?

Sok. Weil du immer nur befiehlst im Gespräch, wie jene Verwöhnten es machen, die ja immer herrisch sind, so lange die Jugend währt. Und vielleicht hast du es auch mir schon abgemerkt, daſs ich den Schönen nicht widerstehen kann. Ich will dir also den Willen thun und antworten.

Men. Allerdings thue mir den Willen.

Sok. Ist es dir also genehm, daſs ich dir nach Gorgias Weise antworte, der du doch am besten folgen wirst?

Men. Allerdings ist mir das genehm. Wie anders?

Sok. Nicht wahr, ihr nehmt gewisse Ausflüsse an aus Allem was ist nach Empedokles?

Men. Ganz recht.

Sok. Und Gänge, in welche und durch welche die Ausflüsse gehn?

Men. Allerdings.

Sok. Und daſs einige Ausflüsse einigen Gängen angemessen sind, andere aber für dieselbigen zu groſs oder zu klein?

Men. So ist es.

Sok. Nun nennst du doch etwas Gesicht?

Men. Allerdings.

Sok. Hieraus nun vernimm was ich meine, sagt Pindaros. Nemlich Farbe ist der dem Gesicht angemessene und wahrnehmbare Ausfluſs aus den Gestalten.

Men. Ganz votreflich, Sokrates, dünkst du mich diese Antwort abgefaſst zu haben.

Sok. Vielleicht ist sie nach einer dir gewohnten Weise abgefaſst. Und überdies, glaube ich, merkst du, daſs du aus ihr zugleich erklären könntest, was der Schall ist und der Geruch, und viel anderes dieser Art.

Men. Allerdings.

Sok. Es ist nemlich eine gar prächtige Antwort, Menon, darum gefällt sie dir besser als die von der Gestalt.

Men. Mir wenigstens.

Sok. Sie ist es aber nicht, o Sohn des Alexidemos, wie ich meines Theils mich überzeuge; sondern jene ist besser. Und auch du, glaube ich, würdest sie nicht dafür halten, wenn

du nicht, wie du gestern sagtest, genöthiget wärest, vor den Weihungen fortzugehn, sondern hier bleiben könntest, um dich einweihen zu lassen.

Men. Gern bliebe ich, Sokrates, wenn du mir viel dergleichen sagen wolltest.

Sok. Am guten Willen wollte ich es nicht
fehlen lassen, sowol deinetwe- 77
gen dir dergleichen zu sagen; wenn ich nur nicht unvermögend sein möchte, viel dergleichen zu sagen. Allein nun komm und versuche auch du mir dein Versprechen zu erfüllen und im Allgemeinen zu erklären, was die Tugend ist; und höre auf, Vieles aus Einem zu machen, wie man im Scherz zu denen sagt, die etwas zerstoſsen; sondern gesund laſs sie und ganz, und so sage, was die Tugend ist.

Men. So dünkt mich denn, o Sokrates, Tugend zu sein, wie der Dichter sagt „sich erfreuen am Schönen und es vermögen." Und dies nenne ich Tugend, daſs man dem Schönen nachstrebend vermöge es herbeizuschaffen.

Sok. Meinst du mit dem, der dem Schönen nachstrebt, den der das Gute begehrt?

Men. Ganz eigentlich.

Sok. Etwa als gäbe es Einige die das Böse begehren, und Andere die das Gute? und scheinen dir, Bester, nicht Alle das Gute zu begehren?

Men. Nein, mir nicht.

Sok. Sondern Einige das Böse?

Men. Ja.

Sok. In der Meinung daſs es gut sei, willst du sagen, oder gar wissend daſs es böse ist begehren sie es doch?

Men. Beides, dünkt mich.

Sok. Also glaubst du, Menon, daſs Jemand das Böse kennend daſs es böse ist, es dennoch begehrt?

Men. Allerdings.

Sok. Und was meinst du begehre er? daſs es ihm werde?

Men. Daſs es ihm werde. Denn was sonst?

Sok. Etwa indem er glaubt, daſs das Böse dem nuzt, dem es zu Theil wird? oder das Böse kennend, daſs es dem schadet, dem es beiwohnt?

Men. Einige wol indem sie glauben, das Böse nüze, Andere auch indem sie es kennen, daſs es schadet.

Sok. Und dünkt dich denn, daſs diejenigen das Böse erkennen, daſs es böse ist, welche glauben das Böse nüze?

Men. Das dünkt mich wol nicht recht.

Sok. Offenbar also begehren jene, welche es nicht erkennen, schon nicht mehr das Böse; sondern das vielmehr was sie für gut halten, es ist aber eben böse, so daſs die welche das Böse nicht erkennen, sondern glauben es sei gut, offenbar das Gute begehren. Oder nicht?

Men. Diese scheinen ja wol.

Sok. Und wie, die das Böse begehren, und doch dafür halten, wie du behauptest, daſs das Böse dem schade, dem es zu Theil wird, die erkennen ja doch, daſs sie Schaden davon haben werden?

Men. Nothwendig.

Sok. Und diese glauben nicht daſs die Beschädigten elend sind, sofern sie beschädigt werden?

78 Men. Auch das ist nothwendig.

Sok. Und nicht, daſs die Elenden unselig sind?

MEN. Ich glaube wol.

SOK. Giebt es nun wol irgend einen, der elend sein will und unselig?

MEN. Nein, dünkt mich, Sokrates.

SOK. Also, o Menon, will auch Niemand das Böse, wenn er doch nicht ein solcher sein will. Denn was hiefse wol anders elend sein, als nachstreben dem Bösen, und es erlangen?

MEN. Du scheinst Recht zu haben, Sokrates, und Niemand will das Böse.

SOK. Sagtest du nun nicht vorher, die Tugend wäre das Gute wollen, und es vermögen?

MEN. Das sagte ich.

SOK. Hiervon nun kommt das Wollen Allen zu; und in sofern ist keiner besser als der andere.

MEN. So scheint es.

SOK. Sondern offenbar, wenn Einer besser ist als der Andere, so wäre er in Beziehung auf das Können vorzüglicher.

MEN. Allerdings.

SOK. Dies also ist, wie es scheint nach deiner Rede die Tugend, das Vermögen das Gute herbeizuschaffen.

MEN. Auf alle Weise, Sokrates, dünkt mich dafs es sich so damit verhalte, wie du es eben vorstellst.

SOK. Lafs uns also auch dieses in Augenschein nehmen ob du Recht hast, denn vielleicht magst du Recht haben. Dafs man vermag das Gute herbeizuschaffen, dies, sagst du, ist Tugend.

MEN. Das sage ich.

SOK. Nennst du aber nicht Gutes so etwas wie Gesundheit und Reichthum? ich meine Gold und Silber zu besizen, und Ansehn und Gewalt im Staate. Nennst du etwa andere Dinge Gutes als dergleichen?

Men. Nein, sondern dergleichen alles meine ich.

Sok. Wol! Gold also und Silber herbeischaffen ist Tugend, wie Menon behauptet der angestammte Gastfreund des grofsen Königes! Sezest du nun zu diesem Verfahren etwa noch hinzu auf gerechte und fromme Weise? oder macht dir dies keinen Unterschied, sondern auch wenn es jemand ungerechter Weise herbeischafft, nennst du das doch nicht minder Tugend?

Men. Mit nichten, Sokrates, sondern Laster.

Sok. Auf alle Weise also mufs, wie es scheint, bei diesem Erwerb Gerechtigkeit oder Besonnenheit oder Frömmigkeit dabei sein, oder ein anderer Theil der Tugend; wo nicht, so wird er nicht Tugend sein, obschon er Gutes herbeischaft.

Men. Wie könnte auch ohne dieses wol etwas Tugend sein.

Sok. Aber Gold und Silber nicht herbeizuschaffen, wenn es nicht gerecht wäre, weder für sich selbst noch für einen Andern, wäre nicht auch dieser Nichterwerb und Mangel Tugend?

Men. Offenbar wol.

Sok. Der Erwerb solcher Güter also wäre nicht eigentlicher Tugend als ihr Nichterwerb auch; sondern, wie es scheint, was nur mit Gerechtigkeit geschieht, wird Tugend sein, was aber ohne alles dergleichen, das Schlechtigkeit.

79 Men. Es dünkt mich nothwendig zu sein, so wie du sagst.

Sok. Behaupteten wir nun nicht kurz vorher, jedes von diesen wäre ein Theil der Tugend, die Gerechtigkeit und die Besonnenheit, und alles dieses?

Men. Ja.

Sok. Also, o Menon, scherzest du mit mir.

Men. Wie so, Sokrates?

Sok. Weil ohnerachtet ich dich nur eben gebeten, mir die Tugend weder zu zerbrechen noch zu zerkrümeln, und dir Beispiele gegeben, wie du antworten solltest, du unbekümmert um dies alles mir sagst, das sei Tugend, wenn man vermöge Gutes herbeizuschaffen mit Gerechtigkeit, welche wie du selbst behauptest ein Theil der Tugend ist.

Men. Das behaupte ich.

Sok. Also folgt ja aus dem was du eingestehst, Alles, was man thut, mit einem Theile der Tugend zu thun, das sei Tugend. Denn die Gerechtigkeit, sagst du, sei ein Theil der Tugend, und jedes hievon.

Men. Was nun weiter, wenn ich dies behaupte?

Sok. Daſs ohnerachtet ich dich gebeten mir die ganze Tugend zu erklären, du weit entfernt bist mir zu sagen was sie ist, sondern nur sagst, jede Handlung sei Tugend wenn sie mit einem Theile der Tugend verrichtet wird; als hättest du schon erklärt was die Tugend ist im Ganzen, und als würde ich sie nun schon erkennen, wenn du sie mir auch in ihre Theile zerstükkelst. Also bedarf es noch einmal von Anfang an derselben Frage, o Menon, was die Tugend ist, wenn jede Handlung, in der sich ein Theil der Tugend findet, Tugend sein soll. Denn das sagt derjenige, welcher sagt, daſs jede Handlung mit Gerechtigkeit Tugend ist. Oder dünkt dich nicht, daſs es nochmals derselben Frage bedarf, sondern glaubst du, einer wisse was ein Theil der Tugend ist, der nicht weiſs, was sie selbst ist?

Men. Das denke ich wol nicht.

Sok. Denn wenn du dich nur erinnern willst, als ich dir vorher antwortete wegen der Gestalt, verwarfen wir eine solche Antwort, welche durch noch zu suchendes und noch nicht eingestandenes antworten wollte.

Men. Und mit Recht verwarfen wir sie.

Sok. Also meine auch du nicht, Bester, so lange noch die ganze Tugend, was sie ist, gesucht wird, wenn du ihre Theile in die Antwort hineinbringst, sie dadurch irgend jemanden deutlich gemacht zu haben, noch auch sonst irgend etwas, wenn du es auf eben die Weise erklärst; sondern es wird immer die alte Frage zurükkehren, was denn die Tugend ist, von der du jenes sagst, was du sagst. Oder dünkt dich dies nichts gesagt?

Men. Mich dünkt es allerdings richtig gesagt.

Sok. Antworte also nochmals von vorne, was du sagst daſs die Tugend sei, du und dein Freund?

Men. O Sokrates, ich habe schon gehört, ehe ich noch mit dir zusammengekommen bin, daſs du allemal so selbst in Verwirrung bist, und auch Andere in Verwirrung bringst. Auch jezt
80 kommt mir vor, daſs du mich bezauberst und mir etwas anthust und mich offenbar besprichst, daſs ich voll Verwirrung geworden bin, und du dünkst mich vollkommen, wenn ich auch etwas scherzen darf, in der Gestalt und auch sonst jenem breiten Seefisch dem Krampfrochen zu gleichen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahe kommt und ihn berührt, erstarren. Und so dünkt mich, hast auch du mir jezt etwas ähnliches angethan daſs ich erstarre. Denn in der That an Seele und Leib bin ich erstarrt und

weiſs dir nichts zu antworten; wiewol ich schon tausendmal über die Tugend gar vielerlei Reden gehalten habe vor Vielen, und sehr gut wie mich dünkt. Jezt aber weiſs ich überall nicht einmal was sie ist zu sagen. Daher dünkt es mich weislich gehandelt, daſs du von hier nicht fortreisest, weder zur See noch sonst. Denn wenn du anderwärts dergleichen als ein Fremder thätest: so würde man dich vielleicht als einen Zauberer abführen.

Sok. Schlau bist du, Menon, und hättest mich beinahe überlistet.

Men. Wie so, Sokrates?

Sok. Ich weiſs wol, weshalb du mich verglichen hast.

Men. Weshalb meinst du denn?

Sok. Damit ich dich wieder vergleichen soll. Ich weiſs das von allen Schönen, daſs sie gern mögen verglichen sein. Denn es gereicht ihnen zum Ruhme, weil auch die Bilder der Schönen, meine ich, schön sind. Aber ich werde dich nicht wieder vergleichen. Ist nun dein Krampffisch selbst auch erstarrt, wenn er andere erstarren macht, dann gleiche ich ihm; wenn aber nicht, dann nicht. Denn keineswegges bin ich etwa selbst in Ordnung, wenn ich die Andern in Verwirrung bringe; sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Verwirrung, und ziehe nur so die Andern mit hinein. So auch jezt was die Tugend ist weiſs ich keineswegges. Du aber hast es vielleicht schon gewuſst ehe du mich berührtest, und bist nur jezt einem Nichtwissenden ähnlich. Dennoch will ich mit dir erwägen und untersuchen, was sie wol ist.

Men. Und wie willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht

weiſst, was es ist. Denn als welches besondere von allem, was du nicht weiſst, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daſs es das ist, was du nicht wuſstest?

Sok. Ich verstehe was du sagen willst, Menon! Siehst du was für einen streitkünstlerischen Saz du uns herbringst? Daſs nemlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiſs, noch was er nicht weiſs. Nemlich weder was er weiſs, kann er suchen, denn er weiſs es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiſs, denn er weiſs ja denn auch nicht, was er suchen soll.

Men. Scheint dir das nicht ein gar schöner Saz zu sein, Sokrates?

80 Sok. Mir gar nicht.

Men. Kannst du sagen weshalb?

Sok. O ja! Denn ich habe es von Männern und Frauen, die in göttlichen Dingen gar weise waren.

Men. Was sagten denn diese?

Sok. Etwas sehr Wahres, meines Erachtens, und Schönes.

Men. Aber was? und wer waren die es sagten?

Sok. Die es sagen, sind unter den Priestern und Priesterinnen alle, denen daran gelegen ist, von dem was sie handhaben Rechenschaft geben zu können. Es sagt es auch Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind. Und was sie sagen, ist folgendes, erwäge aber wohl, ob dich dünkt daſs sie wahr reden. Sie sagen nemlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so daſs sie jezt zwar ende, was man sterben nennt, und jezt wieder werde, untergehe aber niemals. Und deshalb müsse

man aufs heiligste sein Leben verbringen. Denn von welchen Phersephone schon die Strafen des alten Elendes genommen, deren giebt sie der obern Sonne im neunten Jahre die Seelen zurük. Aus welchen dann ruhmvolle thatenreiche Könige und an Weisheit die vorzüglichsten Männer hervorgehn, und von da an als heilige Heroen unter den Menschen genannt werden. Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren, und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblikt hat; so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht. So daſs nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen zu erinnern was sie früher gewuſst hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat: so hindert nichts, daſs wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heiſst, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Das Lernen also und Suchen ist ganz und gar Erinnerung. Daher man nicht folgen darf jenem streitkünstlerischen Saz. Denn dieser würde uns träge machen, und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören, dieser aber macht uns thätig und forschend. Dessen Wahrheit also vertrauend will ich mit dir untersuchen, was die Tugend ist.

Men. Ja, Sokrates, aber meinst du dies so schlechthin, daſs wir nicht lernen, sondern daſs, was wir so nennen, nur ein Erinnern ist? Kannst du mich wol belehren, daſs sich dieses so verhält?

Sok. Schon oben sagte ich, daſs du schlau bist, Menon, und jezt fragst du, ob ich dich lehren kann, der ich doch behaupte, es gebe keine Belehrung, sondern nur Erinnerung, da-

mit ich sogleich mit mir selbst im Widerspruch erscheine.

82 Men. Nein warlich, Sokrates, nicht in solcher Absicht sagte ich es, sondern aus Gewohnheit. Wenn du mir also irgend wie zeigen kannst, daſs es sich so verhält wie du sagst, so thue es.

Sok. Freilich ist dies nicht leicht, ich will es aber doch unternehmen, dir zu Liebe. Rufe mir also von den vielen Dienern hier, welche dich begleiten, irgend einen her, welchen du willst, damit ich es dir an diesem zeige.

Men. Sehr gern. Du da komm her.

Sok. Er ist doch ein Hellene und spricht hellenisch?

Men. Sehr gut; er ist im Hause aufgezogen.

Sok. Merke also wohl auf, wie er dir erscheinen wird, als erinnerte er sich oder als lernte er von mir.

Men. Das will ich thun.

Sok. Sage mir also, Knabe, weiſst du wol, daſs ein Vierekk eine solche Figur ist?

Kn. Das weiſs ich.

Sok. Nemlich ein vierekkiger Raum ist ein solcher, der alle diese Seiten, deren viere sind, gleich hat.

Kn. Allerdings.

Sok. Hat er nicht auch diese beiden, welche durch die Mitte hindurchgehn, gleich?

Kn. Ja.

Sok. Ein solcher Raum nun kann doch gröſser und kleiner sein.

Kn. Freilich.

Sok. Wenn nun diese Seite zwei Fuſs hätte und diese auch zwei; wieviel Fuſs enthielte das Ganze? — Ueberlege es dir so. Wenn es hier

zwei Fuſs hätte, hier aber nur einen, enthielte dann nicht der ganze Raum einmal zwei Fuſs?

Kn. Ja.

Sok. Da er nun aber auch hier zwei Fuſs hat, wird er nicht von zweimal zwei Fuſs?

Kn. Das wird er.

Sok. Zweimal zwei Fuſs ist er also?

Kn. Ja.

Sok. Wieviel nun zweimal zwei Fuſs sind, das rechne aus und sage es.

Kn. Viere, o Sokrates.

Sok. Kann es nun nicht einen andern Raum geben, der das doppelte von diesem wäre, sonst aber ein eben solcher, in dem alle Seiten gleich sind wie in diesem?

Kn. O ja.

Sok. Wieviel Fuſs muſs der halten?

Kn. Acht Fuſs.

Sok. Gut! Nun versuche auch mir zu sagen, wie groſs jede Seite in diesem Vierekk sein wird. Nemlich die des ersten ist von zwei Fuſs; die aber jenes doppelten?

Men. Offenbar, o Sokrates, zweimal so groſs.

Sok. Siehst du wol, Menon, wie ich diesen nichts lehre, sondern alles nur frage? Und jezt glaubt er zu wissen, wie groſs die Seite ist, aus der das achtfüſsige Vierekk entsteht. Oder denkst du nicht, daſs er es glaubt?

Men. Allerdings.

Sok. Weiſs er es aber wol?

Men. Wol nicht.

Sok. Denn er glaubt ja, es entstehe aus der doppelten?

Men. Ja.

Sok. Sieh nun zu, wie er sich weiter so erinnern wird, wie man sich erinnern muſs. —

Du aber sage mir, aus der doppelten Seite, sagst du, entstehe das doppelte Viereкk? ich meine aber nicht etwa ein solches, was hier lang
83 ist, dort aber kurz; sondern es soll nach allen Seiten gleich sein, wie dieses, aber das zwiefache von diesem, also achtfüſsig. Sieh nun zu, ob du noch meinst, dies werde aus der doppelten Seite entstehn?

Kn. So meine ich.

Sok. Wohl! dies wird doch die zwiefache von dieser, wenn wir hier noch eine eben so groſse hinzusezen?

Kn. Allerdings.

Sok. Und aus dieser, glaubst du, werde das achtfüſsige Vierek entstehn, wenn wir vier solche nehmen?

Kn. Ja.

Sok. So laſs uns von ihr vier gleiche beschreiben. Nicht wahr also, das wäre, was du für das Achtfüſsige hälst?

Kn. Allerdings.

Sok. Sind nun nicht in ihm diese Viere, deren jedes diesem vierfüſsigen gleich ist?

Kn. Ja.

Sok. Wie groſs ist es also? nicht viermal so groſs?

Kn. Nicht anders.

Sok. Ist nun das viermal so groſse das doppelte?

Kn. Nein, beim Zeus.

Sok. Sondern das wievielfache?

Kn. Das vierfache.

Sok. Aus der zwiefachen Seite also entsteht uns nicht das zwiefache, sondern das vierfache Vierekk.

Kn. Du hast Recht.

Sok. Denn von vier ist das vierfache Sechszehn. Nicht?

Kn. Ja.

Sok. Das Achtfüſsige aber, von welcher Seite entsteht das? Nicht wahr, aus dieser entsteht das vierfache?

Kn. Das sage ich auch.

Sok. Und das vierfüſsige entsteht aus dieser halben?

Kn. Ja.

Sok. Wohl. Das Achtfüſsige aber, ist es nicht von diesem hier das Zwiefache, von diesem aber die Hälfte?

Kn. Allerdings.

Sok. Muſs es also nicht aus einer gröſseren Seite entstehn als diese, und aus einer kleineren als diese? Oder nicht?

Kn. Ich wenigstens denke so.

Sok. Schön! denn immer nur was du denkst muſst du antworten. Und sage mir, hatte nicht diese zwei Fuſs, diese aber vier?

Kn. Ja.

Sok. Also muſs des achtfüſsigen Vierekks Seite gröſser sein als diese zweifüſsige, und kleiner als die vierfüſsige?

Kn. Das muſs sie.

Sok. So versuche denn zu sagen, wie groſs du meinst daſs sie sei.

Kn. Dreifüſsig.

Sok. Gut. Wenn sie dreifüſsig sein soll, so wollen wir von dieser noch die Hälfte dazunehmen, so wird sie dreifüſsig; denn dies ist zwei Fuſs, und dies ist ein Fuſs, und von dieser Seite eben so, hier zwei, hier eins. Und dies wird nun das Vierekk, welches du meinst.

Kn. Ja.

Sok. Wenn nun das ganze Vierekk hier drei Fuſs hat, und hier auch drei Fuſs: so ist es von dreimal drei Fuſs.

Kn. Offenbar.

Sok. Dreimal drei aber, wieviel Fuſs sind das?

Kn. Neun.

Sok. Wieviel Fuſs aber sollte das zwiefache halten?

Kn. Acht.

Sok. Auch nicht aus der dreifüſsigen Seite also wird uns das achtfüſsige Vierekk.

Kn. Freilich nicht.

Sok. Von welcher also, das versuche doch uns genau zu bestimmen; und wenn du es nicht durch Zählen willst, so zeige uns nur von welcher.

84 Kn. Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiſs es nicht.

Sok. Siehst du wol, Menon, wie weit er schon fortgeht im Erinnern? Denn zuerst wuſste er zwar auch keinesweges, welches die Seite des achtfüſsigen Vierekks ist, wie er es auch jezt nicht weiſs: allein er glaubte damals es zu wissen, und antwortete dreist fort als ein Wissender, ohne daſs ihm auch nur einfiel, er könnte in Verlegenheit kommen. Nun aber glaubt er schon in Verlegenheit zu sein, und wie er es nicht weiſs, so glaubt er es auch nicht zu wissen.

Men. Du hast Recht.

Sok. Steht es also nun nicht besser mit ihm in Bezug auf die Sache, die er nicht wuſste?

Men. Auch das dünkt mich.

Sok. Indem wir ihn also in Verlegenheit brachten und zum Erstarren, wie der Krampfrochen, haben wir ihm dadurch etwa Schaden gethan?

Men. Mich dünkt nicht.

Sok. Vielmehr haben wir vorläufig etwas ausgerichtet, wie es scheint, damit er heraus finden kann, wie sich die Sache verhält. Denn jezt möchte er es wol gern suchen, da er es nicht weiſs; damals aber glaubte er ohne Schwierigkeit vor vielen oftmals gut zu reden über das doppelte Vierekk, daſs es auch eine zwiefach so lange Seite haben müsse.

Men. So mag es wol sein.

Sok. Glaubst du nun, er würde sich vorher bemüht haben, das zu suchen oder zu lernen, was er glaubte zu wissen und doch nicht wuſste, ehe er in Verwirrung gerieth und überzeugt, er wisse nicht, sich nach dem Wissen sehnte?

Men. Nein dünkt mich, Sokrates.

Sok. Nuzen hat ihm also das Erstarren gebracht?

Men. So dünkt mich.

Sok. Sieh nun aber auch zu, was er von dieser Verlegenheit aus durch gemeinschaftliches Suchen finden wird, indem ich ihn immer nur frage und niemals lehre. Und gieb wol Acht, ob du mich je darauf betrifst, daſs ich ihn lehre und ihm vortrage und nicht seine eignen Gedanken nur ihm abfrage. Sage mir du, ist dies nicht unser vierfüſsiges Vierekk? verstehst du?

Kn. Ja.

Men. Können wir nun nicht hier noch ein gleiches daran sezen?

Kn. Ja.

Sok. Und auch dies dritte jeden von den beiden gleich?

Kn. Ja.

Sok. Können wir nun nicht auch das noch hier in der Ekke ausfüllen?

Kn. Allerdings.

Sok. Sind dies nun nicht vier gleiche Vierekke?

Kn. Ja.

Sok. Wie nun? das wievielfache ist wol dies Ganze von diesen?

Kn. Das vierfache.

Sok. Wir sollten aber ein zweifaches bekommen, oder erinnerst du dich nicht?

Kn. Allerdings.

Sok. Schneidet nun nicht diese Linie, welche aus einem Winkel in den andern geht, jedes von diesen Vierekken in zwei gleiche Theile?

Kn. Ja.

85 Sok. Und werden nicht dieses vier gleiche Linien, welche dieses Vierekk einschliefsen?

Kn. Allerdings.

Sok. So betrachte nun wie grofs wol dieses Vierekk ist?

Kn. Das fasse ich nicht.

Sok. Hat nicht von diesen Vieren von je einem jede Seite die Hälfte nach innen zu abgeschnitten? Oder nicht?

Kn. Ja.

Sok. Wieviel solche sind nun in diesem?

Kn. Vier.

Sok. Wieviel aber sind in diesem?

Kn. Zwei.

Sok. Vier aber ist von Zwei was doch?

Kn. Das zweifaehe.

Sok. Wievielfüfsig ist also dieses?

Kn. Achtfüfsig.

Sok. Von welcher Linie?

Kn. Von dieser.

Sok. Von der welche aus einem Winkel in den andern das vierfüfsige schneidet?

Kn. Ja.

Sok. Diese nun nennen die Gelehrten die Diagonale; so dafs wenn diese die Diagonale heifst, alsdann aus der Diagonale, wie du behauptest, das zwiefache Vierekk entsteht.

Kn. Allerdings, Sokrates.

Sok. Was dünkt dich nun, Menon? hat dieser irgend etwas anderes als seine eignen Vorstellungen zur Antwort gegeben?

Men. Nein, nur seine eignen.

Sok. Und doch wufste er vor kurzem noch nichts, wie wir gestanden?

Men. Ganz recht.

Sok. Es waren aber doch diese Vorstellungen in ihm. Oder nicht?

Men. Ja.

Sok. In dem Nichtwissenden also sind von dem was er nicht weifs dennoch richtige Vorstellungen.

Men. Das zeigt sich.

Sok. Und jezt sind ihm nur noch eben wie im Traume diese Vorstellungen aufgeregt. Wenn ihn aber Jemand oftmals um dies nemliche befragt und auf vielfache Art: so wisse nur, dafs er am Ende nicht minder genau als irgend ein Anderer diese Dinge wissen wird.

Men. Das scheint wol.

Sok. Ohne dafs ihn also Jemand lehrt sondern nur ausfragt, wird er wissen, und wird die Erkenntnifs nur aus sich selbst hergenommen haben.

Men. Ja.

Sok. Dieses nun, aus sich selbst eine Erkenntnifs hernehmen, heifst das nicht sich erinnern?

Men. Allerdings.

Sok. Und die Erkenntniſs, die dieser jezt hat, hat er doch entweder einmal erhalten oder immer gehabt?

Men. Ja.

Sok. Hat er sie nun immer gehabt, so ist er auch immer wissend gewesen. Hat er sie einmal erlangt, so hat er sie wenigstens nicht in diesem Leben erlangt. Oder hat Jemand diesen die Meſskunst gelehrt? Denn gewiſs wird er mit der ganzen Meſskunst eben so verfahren, und mit allen andern Wissenschaften auch. Hat nun Jemand diesen dies alles gelehrt? Denn du muſst es ja wol wissen, da er in deinem Hause geboren und erzogen ist?

Men. Ich weiſs sehr gut, daſs Niemand sie ihn jemals gelehrt hat.

Sok. Hat er aber diese Vorstellungen oder nicht?

Men. Nothwendig, wie man ja sieht.

86 Sok. Wenn er sie aber in diesem Leben nicht erlangt hat und daher nicht wuſste: so hat er sie ja offenbar in einer andern Zeit gehabt und gelernt.

Men. Offenbar.

Sok. Und dies ist doch die Zeit wo er kein Mensch war?

Men. Offenbar.

Sok. Wenn also zu der Zeit, wo er Mensch ist und wo er es nicht ist, richtige Vorstellungen in ihm sein sollen, welche durch Fragen aufgeregt Erkenntnisse werden: so wird ja seine Seele immer in dem Zustande des Gelernthabens sein. Denn offenbar ist er durch alle Zeit entweder Mensch oder nicht.

Men. Das ist einleuchtend.

Sok. Wenn also immer die Wahrheit von allem was ist unserer Seele einwohnt, muſs dann

nicht

nicht unsere Seele unsterblich sein? So daſs du getrost, was du jezt nicht weiſst, das heiſst, dessen du dich nicht erinnerst, trachten kannst zu suchen und dir zurükzurufen.

Men. Du scheinst mir, ich weiſs nicht wie, vortreflich zu reden, Sokrates.

Sok. Auch mir selbst scheine ich es, o Menon. Und das Uebrige freilich möchte ich nicht eben ganz verfechten für diese Rede; daſs wir aber, wenn wir glauben das suchen zu müssen was wir nicht wissen, besser werden und mannhafter und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse sei nicht möglich zu finden, und man müsse es also auch nicht erst suchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wenn ich es könnte, mit Wort und That.

Men. Auch dies dünkt mich sehr richtig gesagt, Sokrates.

Sok. Da wir nun einig darüber sind, daſs gesucht werden muſs was jemand noch nicht weiſs; willst du daſs wir mit einander unternehmen zu suchen, was wol die Tugend ist?

Men. Gar gern. Jedoch, Sokrates, möchte ich am liebsten jenes, wonach ich zuerst fragte, untersuchen und hören, ob man ihr als etwas lehrbarem nachstreben muſs, oder ob von Natur oder auf sonst irgend eine Weise die Tugend den Menschen einwohnt.

Sok. Hätte ich zu gebieten, Menon, nicht nur über mich, sondern auch über dich: so würden wir nicht eher überlegen, ob die Tugend lehrbar ist oder nicht, bis wir zuvor, was sie ist, untersucht hätten. Allein da du, über dich selbst zwar gar nicht begehrst zu gebieten um nemlich frei zu bleiben, über mich aber begehrst zu gebieten und auch wirklich gebietest: so muſs ich dir nachgeben. Denn was will ich machen?

Wie es scheint also, sollen wir untersuchen, wie
etwas beschaffen ist, wovon wir noch nicht wis-
sen was es ist. Wenn also auch nicht ganz, so
lafs mir doch ein wenig nach von deinem Gebot,
und gestatte mir, von einer Voraussezung aus
dieses zu betrachten, ob sie lehrbar ist oder was
was sonst. Dieses von einer Voraussezung aus
meine ich aber so, wie die Mefskünstler oft
etwas zur Betrachtung ziehn, wenn ihnen je-
mand eine Frage vorlegt, wie etwa von einer
Figur, ob es möglich ist in diesen Kreis dieses
87 Dreiekk einzuspannen, darauf möchte einer sa-
gen, ich weifs noch nicht, ob dieses ein solches
ist, aber als eine Voraussezung für die Sache
glaube ich folgendes bei der Hand zu haben.
Wenn dieses Dreiekk ein solches ist, dafs wenn
man um seine gegebene Grundlinie den Kreis
herumzieht, noch ein eben solcher Kreis übrig
bleibt als der umspannte selbst ist, alsdann, dünkt
mich, wird etwas anderes erfolgen, und wieder-
um etwas anderes wenn dies unmöglich ist. In
Beziehung auf diese Voraussezung nun will ich
dir sagen wie es mit der Einspannung desselben
in den Kreis steht, ob sie unmöglich ist oder
nicht. So wollen wir auch in Beziehung auf die
Tugend, da wir gar nicht wissen was sie ist noch
wie beschaffen, eine Voraussezung machen, und
so erwägen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehr-
bar, auf folgende Art, dafs wenn sie etwas ge-
wisses von dem in der Seele vorkommenden ist,
sie lehrbar sein wird oder nicht lehrbar. Zu-
erst also, wenn sie etwas ganz anderes ist als
Erkenntnifs, kann sie dann gelehrt werden
oder nicht oder, wie wir eben sagten, in Er-
innerung gebracht? Denn es soll uns gleich
gelten welches Wortes wir uns bedienen. Also
ist sie dann lehrbar? Oder ist das wol Jedem

klar, daſs nichts anders dem Menschen kann gelehrt werden als Erkenntniſs?

Men. Mir wenigstens scheint es so.

Sok. Wenn aber die Tugend irgend Erkenntniſs ist, offenbar ist sie dann lehrbar.

Men. Wie sollte sie nicht.

Sok. Damit also sind wir bald fertig geworden, daſs wenn sie ein solches ist, so ist sie lehrbar; wenn nicht, so nicht.

Men. Freilich.

Sok. Nächstdem nun, wie es scheint, müssen wir untersuchen, ob die Tugend Erkenntniſs ist oder etwas ganz verschiedenes von der Erkenntniſs.

Men. Allerdings müssen wir dies zunächst untersuchen.

Sok. Wie nun, sagen wir nicht, daſs die Tugend gut ist, und bleibt uns nicht diese Voraussezung daſs sie gut ist?

Men. Allerdings.

Sok. Also wenn es noch irgend anderes Gute giebt was gänzlich getrennt ist von der Erkenntniſs, dann könnte vielleicht auch die Tugend nicht Erkenntniſs sein; giebt es aber gar kein Gutes was die Erkenntniſs nicht unter sich begreift, so dürften wir, wenn wir ahnden, sie sei auch irgend eine Erkenntniſs, ganz richtig ahnden.

Men. Das mag so sein.

Sok. Gewiſs doch sind wir vermöge der Tugend gut?

Men. Ja.

Sok. Und wenn gut, auch nüzlich; denn alles Gute ist nüzlich. Nicht so?

Men. Ja.

Sok. Also ist auch die Tugend nüzlich?

Men. Nothwendig aus dem eingestandenen.

Sok. Betrachten wir also das einzelne durchnehmend, was doch für Dinge es sind, die uns nüzen. Gesundheit sagen wir doch wol und Stärke und Schönheit und Reichthum. Dieses und dergleichen nennen wir doch nüzlich. Nicht so?

Men. Ja.

Sok. Diese nemlichen Dinge aber, sagen wir, schaden auch bisweilen. Oder behauptest du es anders als so?

Men. Nein, sondern eben so,

88 Sok. Bedenke also was wol alle diese Dinge regieren muſs, wenn sie uns nüzen sollen, und was, wenn sie uns schaden? Nicht so, wenn rechter Gebrauch, dann nüzen sie, wenn unrechter, dann schaden sie?

Men. Freilich.

Sok. Auch das was in der Seele ist laſs uns betrachten. Du nennst doch etwas Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit, und Fassungskraft und Gedächtniſs und Edelsinn und alles dergleichen?

Men. Ja wol.

Sok. Betrachte nun hievon was dir nicht Erkenntniſs zu sein scheint, sondern etwas anderes als Erkenntniſs, ob nicht auch dies bisweilen schadet und bisweilen nuzt? Wie die Tapferkeit wenn sie nicht Einsicht ist, sondern nur wie eine gewisse Kühnheit. Nicht so, wenn ein Mensch ohne Vernunft kühn ist, so hat er Schaden; wenn mit Vernunft, dann Nuzen?

Men. Ja.

Sok. Nicht auch die Besonnenheit eben so und die Gelehrigkeit sind, wenn mit Vernunft gelernt und Ordnung gehalten wird, nüzlich, ohne Vernunft aber schädlich?

Men. Ganz gewiſs.

Sok. Also auch überhaupt, alles was die Seele unternimmt und durchführt, endet, wenn Einsicht dabei regiert, in Glükseligkeit, wenn aber Thorheit, in das Gegentheil?

Men. So scheint es.

Sok. Ist nun die Tugend etwas in der Seele, und ist sie nothwendig nüzlich: so muſs sie Einsicht sein, weil alles übrige in der Seele an und für sich weder nüzlich ist noch schädlich, und nur durch Hinzukommen der Einsicht oder Thorheit schädlich und nüzlich wird. Also diesem zufolge, daſs die Tugend nüzlich ist, muſs sie Einsicht sein.

Mep. So scheint es mir.

Sok. So auch mit dem übrigen, Reichthum und dergleichen, dessen wir vorhin erwähnten, daſs es bisweilen gut bisweilen schädlich wäre, wird nicht eben wie die Vernunft, wenn sie die übrige Seele regiert, das in der Seele nüzlich machte, die Unvernunft aber schädlich: so wiederum die Seele diese Dinge, wenn sie sie richtig gebraucht und regiert, nüzlich machen, wenn aber unrichtig, dann schädlich?

Men. Freilich.

Sok. Recht aber regiert die vernünftige, fehlerhaft und verkehrt die unvernünftige?

Men. So ist es.

Sok. Kann man nun nicht im Allgemeinen sagen, daſs alles andere, ob es dem Menschen gut sein soll, von der Seele abhange, die Seele selbst aber von der Vernunft. Und nach dieser Rede wäre überhaupt Vernunft das Nüzliche. 89
Und wir sagen die Tugend sei nüzlich.

Men. Freilich.

Sok. Vernunft also, sagen wir, sei Tugend, entweder die ganze oder ein Theil von ihr.

Men. Mir scheint das Gesagte, o Sokrates, gut gesagt zu sein.

Sok. Wenn sich nun dieses so verhält, so wären die Guten es wol nicht von Natur.

Men. Nein, dünkt mich.

Sok. Auch dieses würde wol der Fall sein. Wenn die Guten es von Natur wären: so würde es auch welche unter uns geben, welche die von Natur Guten unter der Jugend zu unterscheiden wüſsten, welche wir dann, sobald jene sie angezeigt hatten, aussondern und in der Feste verwahren würden, weit sorgfältiger sie besiegelnd als das Gold, damit Niemand sie uns verderben könne, sondern sobald sie das gehörige Alter erreicht hätten, sie dem Staat nüzlich würden.

Men. Ganz natürlich.

Sok. Werden nun etwa die Guten, wenn sie nicht von Natur gut sind, es durch Belehrung?

Men. Das dünkt mich nun schon nothwendig, Sokrates, und es ist auch klar nach unserer Voraussezung, wenn die Tugend Erkenntniſs ist, daſs sie lehrbar sein muſs.

Sok. Vielleicht, beim Zeus! Wenn wir nur dieses nicht etwa mit Unrecht zugegeben haben.

Men. Es schien uns ja nur noch eben sehr richtig gesagt.

Sok. Wenn das nur nicht etwa zu wenig ist, daſs es uns noch eben richtig dünkte, sondern es uns auch jezt und hernach so dünken muſs, wofern etwas gesundes daran sein soll.

Men. Wie aber doch? Was hast du vor Augen, weshalb es dir nicht mehr recht ist und du bezweifelst, ob die Tugend Erkenntniſs ist.

Sok. Das will ich dir sagen, Menon. Daſs die Tugend lehrbar ist, wenn sie Erkenntniſs

ist, das nehme ich nicht zurük, als wäre es nicht richtig gesagt; daſs sie aber wol nicht kann Erkenntniſs sein, sieh zu, ob ich dir scheine, dies mit Recht zu bezweifeln. Nemlich sage mir nur dieses, wenn irgend eine Sache lehrbar ist, nicht nur die Tugend, muſs es dann nicht auch Lehrer darin geben und Schüler?

Men. Das denke ich wol.

Sok. Und im Gegentheil, wovon es weder Lehrer noch Schüler giebt, würden wir davon nicht ganz recht vermuthen, wenn wir vermutheten, es sei auch nicht lehrbar?

Men. Das ist wol richtig. Aber dünkt dich, es gäbe keine Lehrer der Tugend?

Sok. Oftmals schon habe ich gesucht, ob es Lehrer derselben gäbe, und habe alles mögliche gethan und kann sie nicht finden, wiewol ich sie mit Vielen gemeinschaftlich suche, und zwar mit solchen vorzüglich, von denen ich glaube, daſs sie am erfahrensten sind in der Sache. So auch jezt, Menon, sizt wol ganz zur gelegenen Zeit dieser hier bei uns, dem wir Antheil geben wollen an unserer Untersuchung. Und wol mit Recht können wir ihn mit dazuziehn. Denn zuerst hat er selbst einen reichen und verständigen Vater, den Anthemion, welcher reich geworden ist nicht von ohngefähr
oder durch ein Geschenk, wie der Thebaner Is- 90
menias, der nur neuerlich die Schäze des Polykrates bekommen hat; sondern durch eignen Verstand und Sorgfalt hat er ihn erworben. So auch im übrigen steht er nicht im Ruf ein hochmüthiger Bürger zu sein, aufgeblasen und verhaſst, sondern in dem eines sittlichen und stattlichen Mannes. Auch hat er diesen sehr wohl erzogen und gebildet, wie das Athenische Volk

glaubt und ihn auch daher zu den gröſsten Würden erwählt. Billig also ist es gerade mit solchen die Untersuchung anzustellen über die Lehrer der Tugend, ob es welche giebt oder nicht und wer sie sind. Untersuche also mit uns, Anytos, mit mir und hier deinem Gastfreund Menon, was für Lehrer es wol für diese Sache geben mag. Erwäge es aber so. Wenn wir wollten, dieser Menon sollte ein guter Arzt werden, zu was für Lehrern möchten wir ihn wol schikken? Nicht wahr, zu Aerzten?

AN. Freilich.

SOK. Und wollten wir, er solle ein guter Schuhmacher werden, dann wol zu Schuhmachern?

AN. Ja.

SOK. Und eben so im übrigen?

AN. Ja.

SOK. Auch das sage mir noch hierüber. Wir sagen, wir würden recht daran thun ihn zu Aerzten zu schikken, wenn wir wollten, er sollte ein Arzt werden. Wenn wir dies sagen, meinen wir, es sei doch verständiger gehandelt, ihn zu denen zu schikken, welche diese Kunst betreiben, als zu denen, die es nicht thun? und die eben hiefür Bezahlung nehmen und sich ankündigen als Lehrer einem jeden, der kommen und lernen will? Nicht wahr, deshalb würden wir gut thun, ihn hinzuschikken.

AN. Ja.

SOK. Wird es nun nicht mit dem Flötenspielen und allem andern eben so sein, daſs es groſser Unverstand wäre, wenn man einen zum Flötenspieler machen wollte, ihn doch zu denen, welche diese Kunst zu lehren versprechen und sich dafür bezahlen lassen, nicht

schikken zu wollen, sondern irgend Andern beschwerlich zu fallen und bei denen Unterricht zu suchen, welche sich weder für Lehrer ausgeben noch irgend Schüler haben in der Kunst, worin wir den gern unterrichten liefsen, den wir zu ihnen schikken? Dünkt dich das nicht ganz unangemessen zu sein?

An. Ja wol und ganz unverständig dazu.

Sok. Wohl gesprochen, und nun kannst
du gemeinschaftlich mit mir Rath pflegen über
diesen unsern Gastfreund Menon. Denn die-
ser, o Anytos, sagt schon lange zu mir, es
verlange ihn nach derjenigen Weisheit und Tu- 91
gend, vermöge der die Menschen ihr Haus-
wesen und ihren Staat gut verwalten, und Bür-
ger und Fremde aufzunehmen und zu entlas-
sen wissen, wie es eines rechtlichen Mannes
würdig ist. Ueberlege dir also, zu wem wir
ihn dieser Tugend wegen am besten hinschik-
ken. Oder offenbar ja nach der vorigen Rede
zu denen, welche sich für Lehrer der Tugend
ausgeben, und sich insgemein jedem Hellenen
dazu anbieten, der nur lernen will, auch Be-
zahlung dafür festsezen und annehmen.

An. Und was für welche meinst du denn hierunter, Sokrates?

Sok. Du weifst es ja wol auch, dafs es die sind, welche man Sophisten nennt.

An. Beim Herakles, Sokrates, sprich besser. Dafs doch keinen Verwandten oder Angehörigen und Freund unter den Einheimischen oder Fremden diese Raserei ergriffe, zu diesen zu gehn und sich zu verkrüppeln. Denn diese sind doch das offenbare Verderben und Unglük derer, die mit ihnen umgehn.

Sok. Wie meinst du das, Anytos? Diese allein unter allen denen, welche sich dafür aus-

geben, etwas Gutes erzeigen zu können, sollten so weit von allen übrigen verschieden sein, daſs sie nicht nur dem keinen Vortheil, wie doch die Andern, bringen, was ihnen einer übergiebt, sondern es ganz im Gegentheil verderben, und sich dafür doch ohne Hehl Geld geben lassen? Das weiſs ich meines Theils nicht, wie ich es dir glauben soll. Denn ich weiſs, daſs der einzige Protagoras mit dieser Weisheit mehr Geld erworben hat als Pheidias, der doch so ausgezeichnet schöne Werke verfertigte und noch zehn andere Bildhauer dazu. Und wunderbar wäre doch, was du sagst, wenn von Schuhflikkern und denen, die Kleider ausbessern, nicht einen Monat lang verborgen bleiben könnte, wenn sie Schuhe und Kleider schlechter zurükgäben, als sie sie empfangen haben, sondern diese, wenn sie es so machten, gewiſs bald Hungers sterben müſsten, vom Protagoras aber ganz Griechenland nicht gemerkt hätte, daſs er seine Schüler verderbte, und sie schlechter wegschikte als er sie empfangen hatte, und das länger als Vierzig Jahre. Denn wie ich glaube, ist er nahe an Siebenzig Jahr alt gestorben und nachdem er Vierzig Jahr seine Kunst ausgeübt. Und in dieser ganzen Zeit bis auf den heutigen Tag hat er nicht aufgehört gepriesen zu werden. Und nicht nur Protagoras, sondern noch gar viele andere theils ältere theils noch jezt lebende. Sollen wir nun
92 sagen nach deiner Meinung, daſs diese wissentlich die Jünglinge hintergehen und verkrüppeln, oder auch ohne es selbst zu wissen? und so thöricht sollen wir glauben daſs diejenigen sind, welche von Einigen für die weisesten unter den Menschen angesehen werden?

An. Weit gefehlt, daſs diese thöricht wä-

ren, Sokrates; sondern nur die Jünglinge, welche ihnen Geld geben, und noch mehr als diese ihre Angehörigen, die es ihnen verstatten. Am allermeisten aber unter allen die Staaten, welche sie hereinkommen lassen, und nicht vielmehr Jeden austreiben, welcher dergleichen zu thun unternimmt, mag es ein Fremder sein oder ein Bürger.

Sok. Hat dir etwa einer von den Sophisten etwas zu Leide gethan, Anytos? oder weshalb bist du ihnen so böse?

An. Nein, beim Zeus, ich habe mich auch niemals mit irgend einem von ihnen eingelassen, und wollte es auch keinem von den Meinigen gestatten.

Sok. Du bist also ganz und gar unbekannt mit den Männern?

An. Und wünsche es auch zu bleiben.

Sok. Wie kannst denn aber du Wunderlicher von dieser Sache wissen, ob sie etwas Gutes an sich hat oder nur schlechtes, wenn du ganz unbekannt damit bist?

An. Gar leicht. Ich weiſs ja doch was für Menschen sie sind, ob ich sie nun selbst kenne oder nicht.

Sok. Du bist eben vielleicht ein Wahrsager, Anytos. Denn wie du sonst etwas hievon wissen kannst, nach dem was du selbst sagst, begreife ich nicht. Allein wir fragten ja gar nicht danach, wer diejenigen wären, durch die Menon, wenn er zu ihnen ginge, schlecht werden würde. Denn dies, wenn du willst, sollen die Sophisten sein. Sondern jene nenne uns und mache dich um diesen deinen väterlichen Gastfreund verdient durch Bezeichnung derer, zu welchen er gehen muſs in dieser groſsen Stadt,

um in der Tugend, welche ich nur eben beschrieb, etwas würdiges zu leisten.

An. Warum hast du sie ihm denn nicht bezeichnet?

Sok. Die ich für Lehrer hierin hielt habe ich genannt; aber es war nichts gesagt, wie du behauptetest.

An. Darin hast du vielleicht recht.

Sok. Nun sage du ihm doch deinerseits, zu welchem unter den Athenern er gehen soll. Nenne ihm irgend einen Namen, welchen du willst!

An. Was braucht er dazu den Namen eines einzelnen Menschen zu hören. Denn auf welchen guten und rechtschaffenen Athener er auch treffe, da ist wol keiner, der ihn nicht besser machen sollte als die Sophisten, wenn er ihm nur folgen will.

Sok. Sind denn aber diese guten und rechtschaffenen es von selbst so geworden, ohne bei Jemand gelernt zu haben, und doch im Stande, Andern dasjenige zu lehren, was sie selbst nicht gelernt haben?

An. Auch sie, denke ich, haben es von
93 den Früheren gelernt, die auch gut und rechtschaffen waren. Oder meinst du nicht, daſs es viele rechtschaffene Männer gegeben hat in dieser Stadt?

Sok. Ich meines Theils glaube, daſs es hier noch jezt solche giebt, die gut und tüchtig sind in bürgerlichen Dingen: sind sie aber etwa auch gute und tüchtige Lehrer in dieser ihrer Tugend? Denn das ist es ja eben, wovon jezt unter uns die Rede ist; nicht ob es hier rechtschaffene Männer giebt oder nicht, noch ob es deren vorher gegeben hat, sondern ob die Tugend lehrbar ist, das untersuchen wir schon so lange.

Und bei dieser Untersuchung untersuchen wir nun auch dieses, ob die rechtschaffenen Männer von jezt und von ehedem diese Tugend, in welcher sie sich selbst auszeichneten, auch Andern mitzutheilen wuſsten; oder ob dies nicht mittheilbar ist und nicht überträglich von einem auf den andern. Das ist es, wonach wir schon so lange fragen ich und Menon. Und dies erwäge du nun nach deiner eignen Rede so. Würdest du nicht vom Themistokles sagen, er sei ein tüchtiger Mann gewesen?

An. Ganz vorzüglich.

Sok. Also auch ein tüchtiger Lehrer, wenn irgend ein Anderer ein Lehrer in seiner eignen Tugend war, sei er gewesen?

An. Das glaube ich allerdings, wenn er gewollt hätte.

Sok. Aber meinst du etwa, er habe nicht gewollt daſs Andre auch sollten gut und rechtschaffen werden, vorzüglich sein eigner Sohn? Oder meinst du, er habe es ihm miſsgönnt und ihm absichtlich die Tugend nicht mitgetheilt, in welcher er selbst vollkommen war? Und hast du nicht gehört, daſs Themistokles seinen Sohn Kleophantos gar trefflich im Reiten unterrichten lieſs, so daſs er aufrecht auf dem Pferde stehn, und so stehend auch vom Pferde herab schieſsen, und sonst viel wunderbar künstliches machen konnte, worin jener ihn unterrichten und vollkommen machen lieſs, so weit es nur irgend von guten Lehrern abhing. Oder hast du dies nicht gehört von den Aelteren?

An. Ich habe es gehört.

Sok. Also kann man wol nicht der Natur seines Sohnes Schuld geben, daſs sie wäre untauglich gewesen.

An. Vielleicht wol nicht.

Sok. Und wie nun? Daſs Kleophantos der Sohn des Themistokles ein tüchtiger und weiser Mann geworden wäre darin worin sein Vater es war, hast du das je von irgend jemand jung oder alt gehört?

An. Freilich nicht.

Sok. Sollen wir also glauben, er habe in jenen Dingen zwar seinen Sohn unterrichten gewollt, in der Weisheit aber, die er selbst besaſs, habe er ihn um nichts besser gemacht als einen seiner Nachbarn, wenn doch die Tugend lehrbar wäre?

An. Nicht füglich, beim Zeus.

Sok. Ein solcher Lehrer in der Tugend ist also dieser, von dem du doch gestehst, daſs er zu den trefflichsten der älteren Zeit gehöre! Laſs
94 uns noch einen andern betrachten, Aristeides den Sohn des Lysimachos. Oder stimmst du nicht darin bei, daſs dieser rechtschaffen gewesen?

An. Ich auf alle Weise.

Sok. Lieſs nun nicht auch dieser seinen Sohn Lysimachos in Allem, wobei es nur auf Lehrer ankam, ganz vorzüglich unter allen Athenern unterrichten: aber dünkt dich, er habe ihn zu einem besseren Manne als irgend einen gemacht? Denn mit diesem bist du wol selbst umgegangen und siehst was für einer er ist. Willst du den Perikles, diesen so herrlich weisen Mann, so weiſst du ja, daſs er zwei Söhne erzogen hat, den Paralos und Xanthippos.

An. Das weiſs ich.

Sok. Diese nun hat er, wie auch du weiſst, im Reiten unterrichten lassen nicht schlechter als irgend ein Athener, und die Tonkunst und die Leibesübungen und was nur Kunst ist lieſs er sie lehren nicht schlechter als einer; aber

zu tüchtigen Männern wollte er sie etwa nicht machen? ich denke wol er wollte; aber das läſst sich vielleicht nicht lehren! Und damit du nicht etwa glaubst, nur wenige und etwa die schlechtesten unter den Athenern wären unvermögend gewesen hiezu: so erinnere dich, daſs Thukydides eben auch zwei Söhne erzogen hat, den Melesias und Stephanos, und auch diese übrigens gut unterrichtet, daſs sie namentlich die besten Ringer waren in Athen. Denn den einen übergab er dem Xanthias, den andern dem Eudoros, welche damals für die vortreflichsten Ringer galten. Oder erinnerst du dich dessen nicht?

An. Gar wol, vom Hörensagen.

Sok. Ist nun nicht offenbar, daſs dieser gewiſs nicht seinen Söhnen nur darin, worin der Unterricht Aufwand erforderte, würde Lehrer gehalten haben, das aber wozu es gar keines Aufwandes bedurfte, sie zu tüchtigen Männern zu machen, gerade dieses sie nicht würde gelehrt haben, wenn es lehrbar wäre? Oder war vielleicht Thukydides nur ein gemeiner Mann und hatte etwa nicht viel Freunde unter den Athenern und Bundesgenossen? Wol war er aus einem groſsen Hause und vielvermögend in der Stadt und unter den andern Hellenen; so daſs, wenn dies nur lehrbar wäre, er gewiſs, um seine Söhne tugendhaft zu machen, einen gefunden hätte unter den Einheimischen oder Fremden, wenn er selbst nicht Zeit hatte wegen der Geschäfte des Staates. Aber eben, lieber Anytos, die Tugend mag wol nicht lehrbar sein.

An. O Sokrates, du scheinst mir sehr leichthin schlecht von den Menschen zu reden. Ich nun möchte dir wol rathen, wenn du mir folgen willst, dich vorzusehn. Denn, ist es viel-

leicht auch anderwärts leicht Jemanden Böses anzuthun oder Gutes, hier in dieser Stadt ist es gar vorzüglich leicht. Und ich denke, dafs du das auch selbst weifst.

Sok. O Menon, Anytos scheint mir böse zu sein. Das wundert mich auch nicht. Denn
95 erstlich glaubt er dafs ich diese Männer lästere, und dann hält er sich selbst auch für einen von ihnen. Allein wenn er einmal einsehn wird was das heifst jemand lästern, dann wird er schon aufhören böse zu sein, jezt aber weifs er es nicht. Du aber sage mir, giebt es nicht auch bei euch gute und rechtschaffene Männer?

Men. Allerdings.

Sok. Wie nun? werfen sich diese wol zu Lehrern auf für die Jugend und sagen, sie wären Lehrer und die Tugend lehrbar?

Men. Nein warlich nicht, sondern manchmal würdest du von ihnen hören, sie wäre lehrbar, manchmal auch wieder, sie wäre es nicht.

Sok. Und die sollten wir als Lehrer in dieser Sache ansehn, die hierüber noch nicht einmal einig sind!

Men. Nein dünkt mich.

Sok. Oder wie, diese Sophisten, die sich allein dafür ausgeben, dünken dich diese Lehrer der Tugend zu sein?

Men. Eben das, Sokrates, liebe ich so vorzüglich am Gorgias, dafs du ihn gewifs nie dergleichen versprechen hörst; vielmehr lacht er auch über die Andern, wenn er es sie versprechen hört. Nur im Reden meint er Andre stark machen zu können.

Sok. Also auch du hältst die Sophisten nicht für Lehrer?

Men. Ich kann nichts darüber sagen, Sokrates. Denn es ergeht mir wie den meisten;

bisweilen

bisweilen glaube ich es, bisweilen auch wieder nicht.

Sok. Und du weifst doch dafs nicht nur dir und andern Staatsmännern so bisweilen scheint, dies sei lehrbar, bisweilen auch wieder nicht; sondern auch der Dichter Theognis, weifst du doch, sagt dasselbe.

Men. In was für Versen?

Sok. In den Elegien wo er sagt: 'Also zu Denen beim Trunk und beim Mahle geselle dich, Denen Suche gefällig zu sein welche die trefflichsten sind, Denn von den Guten ist Gutes zu lernen, doch in der Gesellschaft Schlechter verlierest du leicht auch den Verstand den du hast. Merkst du wol dafs er hier von der Tugend spricht als wäre sie lehrbar?

Men. Offenbar.

Sok. Anderwärts aber weicht er davon ab und sagt: Liefs der Verstand sich machen und fest einpflanzen den Menschen, Grofsen und herrlichen Lohn trügen dann jene davon, die dies verstünden; und Nimmer aus gutem Geblüt würde dann einer verrucht In heilbringender Zucht aufwachsend; allein durch Belehrung Schaffst du den schlechteren Mann nimmer zum
Guten dir um. Siehst du wie er hier über die- 95
selbe Sache wiederum das Gegentheil sagt?

Men. Das ist klar.

Sok. Kannst du nun wol irgend etwas andres nennen, wo die welche sich selbst für Lehrer ausgeben, ich will nicht sagen nicht für Lehrer der Andern anerkannt werden, sondern nicht einmal dafür, dafs sie es selbst verstehen, sondern für untauglich in eben der Sache, worin sie Lehrer zu sein behaupten? und wiederum wovon die welche selbst für gut und tüchtig darin erkannt werden, bald sagen die Sache sei

lehrbar, bald wieder es läugnen? und die in solcher Verwirrung wären über irgend etwas, die, würdest du behaupten, wären ganz eigentlich die Lehrer darin?

Men. Beim Zeus, das möchte ich nicht.

Sok. Wenn also weder die Sophisten, noch die, welche selbst gut und rechtschaffen sind, Lehrer der Tugend sind; andre giebt es doch offenbar wohl nicht?

Men. Nein, dünkt mich.

Sok. Und wenn keine Lehrer, dann auch keine Schüler?

Men. Das dünkt mich so zu sein wie du sagst.

Sok. Und darüber waren wir einig, daſs etwas worin es weder Lehrer gäbe noch Schüler auch nicht lehrbar wäre.

Men. Darüber waren wir einig.

Sok. Und es zeigen sich doch nirgends Lehrer der Tugend.

Men. So ist es.

Sok. Und wenn keine Lehrer, dann doch auch keine Schüler!

Men. So scheint es.

Sok. Also wäre die Tugend nicht lehrbar.

Men. Es scheint nicht, wenn wir nemlich unsere Untersuchung richtig geführt haben. So daſs ich mich wundere, Sokrates, ob es etwa überall keine tugendhaften Männer giebt, oder welches wol die Art und Weise ist wie sie es werden.

Sok. Wenigstens, Menon, scheint es fast, daſs wir Beide, ich und du, eben nicht sonderliche Leute sind, und daſs weder dich Gorgias gehörig unterrichtet hat noch mich Prodikos. Desto mehr also laſs uns für uns selbst Sorge tragen und nachforschen wer uns wol auf ir-

gend eine Art besser machen kann. Ich sage dies nemlich mit Bezug auf unsere bisherige Untersuchung, wobei uns lächerlich genug entgangen ist, daſs nicht dann allein, wenn die Erkenntniſs herrscht, die Angelegenheiten der Menschen richtig und gut gehen; oder daſs, wenn wir dies nicht zugeben wollen daſs es nicht nur durch Erkenntniſs allein, sondern auch durch etwas anderes geschehen könne, wir dann vielleicht aufgeben müssen einzusehen, wie Menschen tugendhaft werden.

Men. Wie meinst du dies, Sokrates?

Sok. So. Daſs die tugendhaften Männer nüzlich sein müssen, dieses haben wir doch wol mit Recht zugegeben, daſs es nicht anders sein könne. Nicht wahr?

Men. Ja.

Sok. Und daſs sie nüzlich sein werden, 97
wenn sie richtig unsere Angelegenheiten leiten, auch das haben wir wol mit Recht zugestanden?

Men. Ja.

Sok. Daſs es aber einem nicht möglich ist richtig zu leiten der nicht Erkenntniſs hat, dies mögen wir wol nicht mit Recht festgesezt haben.

Men. Wie meinst du es nur mit dem richtig?

Sok. Das will ich dir sagen. Wenn einer der den Weg nach Larissa weiſs, oder wohin du sonst willst, vorangeht und die Andern führt, wird er sie nicht richtig und gut führen?

Men. Gewiſs.

Sok. Wie aber, wenn einer nur eine richtige Vorstellung davon hätte, welches der Weg wäre, ohne ihn jedoch gegangen zu sein oder ihn eigentlich zu wissen, wird nicht dennoch auch der richtig führen?

Men. Allerdings.

Sok. Und so lange er nur richtige Vorstellung hat von dem, wovon der Andere Erkenntniſs: so wird er kein schlechterer Führer sein, er der nur richtig vorstellt, als jener Wissende?

Men. Freilich nicht.

Sok. Richtige Vorstellung also ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahre Einsicht. Und dies ist es nun eben, was wir vorhin übergangen haben bei unserer Untersuchung über die Tugend wie sie wol beschaffen wäre, als wir sagten daſs *Einsicht* allein führen müsse beim richtigen *Handeln*, dies thut aber auch richtige Vorstellung.

Men. So scheint es.

Sok. Richtige Vorstellung ist also nicht minder nüzlich als Erkenntniſs?

Men. Auſser jedoch um soviel, o Sokrates, daſs, wer die Erkenntniſs hat, immer zum Ziele trifft, wer aber die richtige Vorstellung, es bisweilen trifft, bisweilen auch fehlt.

Sok. Wie sagst du? wer immer die richtige Vorstellung hat, der sollte es nicht immer treffen, so lange er doch richtig vorstellt?

Men. Nothwendig, das leuchtet ein. Daher aber wundere ich mich, Sokrates, wenn sich dieses so verhält, weshalb denn doch die Erkenntniſs um soviel höher geschäzt wird als die richtige Vorstellung, ja warum überall die eine von ihnen etwas anderes ist, und die andere wiederum etwas anderes.

Sok. Weiſst du auch schon, weshalb du dich wunderst? oder soll ich es dir sagen?

Men. Allerdings sage es mir.

Sok. Weil du auf die Bildwerke des Dädalos nicht Acht gegeben hast. Vielleicht aber habt ihr auch keine bei euch.

Men. Worauf geht nur dieses?

Sok. Weil auch diese, wenn sie nicht gebunden sind, davon gehen und fliehen; sind sie aber gebunden, so bleiben sie.

Men. Was also weiter?

Sok. Also ein losgelassenes Werk von ihm zu besizen, das ist nicht eben sonderlich viel werth, gerade wie ein herumtreiberischer Mensch, denn es bleibt doch nicht, ein gebundenes aber ist viel werth, denn es sind gar schöne Werke. Worauf das nun geht? Auf die richtigen Vorstellungen. Denn auch die richtigen Vorstellungen sind eine schöne Sache, so lange sie bleiben, und bewirken alles Gute; lange Zeit aber pflegen sie nicht zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele des Menschen, 98
so daſs sie doch nicht viel werth sind, bis man sie bindet durch Beziehung des Grundes. Und dies, Freund Menon, ist eben die Erinnerung, wie wir im vorigen zugestanden haben. Nachdem sie aber gebunden werden, werden sie zuerst Erkenntnisse und dann auch bleibend. Und deshalb nun ist die Erkenntniſs höher zu schäzen als die richtige Vorstellung, und eben dies Band ist dasjenige, wodurch sich die Erkenntniſs von der richtigen Vorstellung unterscheidet.

Men. Beim Zeus, Sokrates, so etwas muſs es auch sein.

Sok. Wiewol ich auch dies keinesweges sage, als wüſste ich es, sondern ich vermuthe es nur. Daſs aber richtige Vorstellung und Erkenntniſs etwas verschiedenes sind, dies glaube ich nicht nur zu vermuthen; sondern wenn ich irgend etwas behaupten möchte zu

wissen, und nur von wenigem möchte ich dies behaupten, so würde ich dies eine hieher sezen unter das was ich weiſs.

Men. Und gewiſs hast du Recht daran, Sokrates.

Sok. Und wie, hierin nicht auch Recht? daſs nemlich, wenn richtige Vorstellung leitet, sie das Werk einer jeden Handlung nicht schlechter vollbringt als die Erkenntniſs.

Men. Auch das dünkt mich wahr zu sein.

Sok. Also ist für das Handeln die *richtige* Vorstellung um nichts schlechter oder weniger nüzlich als die Erkenntniſs, noch wer die richtige Vorstellung besizt als wer die Erkenntniſs.

Men. So ist es.

Sok. Und der rechtschaffene Mann, das stand uns fest, ist nüzlich?

Men. Ja.

Sok. Wenn nun nicht nur durch Erkenntniſs die Menschen tugendhaft sind und den Staaten nüzlich, die es eben sind, sondern auch durch richtige Vorstellung, und von beiden keines den Menschen von Natur beiwohnt, weder die Erkenntniſs noch die richtige Vorstellung; auch keines von beiden erworben ist — oder denkst du irgend eines von beiden sei schon von Natur vorhanden?

Men. Nein, ich nicht.

Sok. Wenn also nicht von Natur, so sind auch die Menschen nicht von Natur tugendhaft?

Men. Freilich nicht.

Sok. Wenn aber nicht von Natur: so untersuchten wir demnächst, ob sie lehrbar wäre.

Men. Ja.

Sok. Und lehrbar, glaubten wir, würde die Tugend sein, wenn sie Einsicht wäre?

Men. Ja.

Sok. Und wenn sie lehrbar wäre, würde sie auch Einsicht sein?

Men. Allerdings.

Sok. Und wenn es Lehrer für sie gäbe, würde sie lehrbar sein, wenn aber nicht, dann auch nicht lehrbar?

Men. So war es.

Sok. Allein wir kamen überein, es gäbe keine Lehrer für sie?

Men. Richtig.

Sok. Wir kamen also überein, daſs sie weder lehrbar wäre noch Einsicht.

Men. Allerdings.

Sok. Aber daſs sie gut wäre, stellten wir doch fest?

Men. Ja.

Sok. Und nüzlich und gut wäre das, was richtig leitet?

Men. Freilich.

Sok. Und was richtig leiten könnte, wäre
nur dieses allein, die wahre Vorstellung und die 99
Erkenntniſs, und der Mensch, der diese besizt, leitet richtig. Denn was durch Zufall wird, wird nicht durch menschliche Leitung. Und wodurch der Mensch Führer werden kann zum

Rechten, das ist nur dieses beides, die wahre Vorstellung und die Erkenntniſs?

MEN. So scheint es mir.

SOK. Wenn nun die Tugend nicht lehrbar ist: so ist sie auch nicht mehr Erkenntniſs.

MEN. Offenbar nicht.

SOK. Von dem beiden, was gut und nüzlich ist, löset sich also das eine ab, und im bürgerlichen Handeln wäre also die Erkenntniſs nicht Führerin.

MEN. Nein, dünkt mich.

SOK. Nicht also durch irgend eine Weisheit noch als Weise haben diese Männer die Staaten geleitet, Themistokles und die andern, die Anytos vorher anführte. Daher waren sie auch nicht im Stande, Andere zu solchen zu machen wie sie selbst sind, da sie selbst nicht durch Erkenntniſs solche waren.

MEN. Es scheint sich wol so zu verhalten, Sokrates, wie du sagst.

SOK. Also wenn nicht durch Erkenntniſs: so ist richtige Vorstellung das übrig bleibende, vermittelst dessen die staatskundigen Männer die Staaten verwalten, ohne, was wahre Einsicht betrifft, besser daran zu sein, als die Orakelsprecher und Wahrsager. Denn auch diese sagen viel Wahres, wissen aber nichts von dem was sie sagen.

MEN. So mag es wol sein.

SOK. Ist es nun nicht Recht, Menon, diese Männer göttlich zu nennen, welche ohne

Vernunft zu gebrauchen vielerlei grofses, was sie reden und thun, richtig vollbringen?

Men. Freilich.

Sok. Mit Recht also würden wir sowol die göttlich nennen, deren wir eben erwähnten, die Orakelsprecher und Wahrsager, als auch alle Dichtenden: und auch den Staatsmännern könnten wir nicht am unverdientesten unter allen diesen dasselbe beilegen, dafs sie göttlich sind und begeistert, angehaucht und bewohnt von dem Gotte, wenn sie durch Reden viele grofse Geschäfte glüklich vollbringen, ohne etwas eigentlich zu wissen von dem, worüber sie reden.

Men. Allerdings wohl.

Sok. Auch die Weiber, Menon, nennen ja tugendhafte Männer göttlich, und die Lakedämonier wenn sie einen preisen wollen als einen tugendhaften Mann, so sagen sie, das ist ein göttlicher Mann.

Men. Und es zeigt sich ja, dafs es ganz recht gesagt ist, Sokrates; wiewol Anytos dir vielleicht böse ist über die Rede.

Sok. Das kümmert mich wenig. Und mit diesem, o Menon, wollen wir noch ein andermal reden. Wenn wir aber jezt in unserer ganzen Untersuchung richtig zu Werke gegangen sind und geredet haben: so entstände die Tugend weder von Natur noch wäre sie lehrbar, sondern durch göttliche Schikkung wohnte sie denen bei, und ohne Vernunft, denen sie beiwohnt. Es müfste denn einer von den staatskundigen Männern ein solcher sein, der auch 100
vermöchte einen Andern zum Staatsmann zu

machen. Gäbe es aber so einen, den möchte man fast als einen solchen unter den Lebenden beschreiben, wie Homeros sagt, dafs Teiresias unter den Todten wäre, dafs Er allein wahrnehme, denn Andere sind flatternde Schatten. Denn grade so verhielte sich auch dieser zu den Andern wie zu Schatten ein wirkliches Ding in Beziehung auf die Tugend.

Men. Ganz vortreflich, dünkt mich, redest du, Sokrates.

Sok. Zufolge dieser Untersuchung also, o Menon, scheint die Tugend durch eine göttliche Schikkung denen einzuwohnen, denen sie einwohnt. Das Bestimmtere darüber werden wir aber erst dann wissen, wenn wir, ehe wir fragen auf welche Art und Weise die Menschen zur Tugend gelangen, zuvor an und für sich untersuchen was die Tugend ist. Jezt aber ist Zeit, dafs ich wohin gehe. Du aber suche das, wovon du selbst überzeugt bist, auch deinem Gastfreund Anytos deutlich zu machen, damit er sanftmüthiger werde. Denn wenn du ihn überzeugst, wirst du auch den Athenern nüzlich sein.

EUTHYDEMOS.

Einleitung.

Sieht man nur auf dasjenige in diesem Gespräch, was das auffallendste ist und das ergözlichste, nemlich auf die Unterredung in welcher Sokrates und Ktesippos, derselbe den wir schon aus dem Lysis kennen, mit den beiden Sophisten Dionysodoros und Euthydemos begriffen sind, wie sie gar nicht dialektisch geführt wird in dem Sinne des Platon, um einander die Gedanken zu berichtigen und die Wahrheit auszumitteln, sondern ganz vollkommen in der Art eines Wettstreites gearbeitet ist um nur Recht zu behalten in den Worten; betrachtet man wie vollendet Platon sich auch hierin zeigt, gleich bei dem ersten und einzigen Versuch, wie der Gehalt der aufgeworfenen sophistischen Fragen immer abnimmt, und dabei Lust und Uebermuth wächst, bis jener sich zulezt in baaren Unsinn auflöst, und diese in die wahnsinnigste Selbstgefälligkeit übergeht, die den Spott der Verständigen und den Beifall der Einfältigen in Eins wirft, und sich nur um so mehr aufbläht; und wie das Ganze mit dem unverholenen Ausbruch eines ganz lustig auspfeifenden Spottes endiget: so wird wol Jeder zuerst das Leben und die mimische Kraft des Ganzen bewundern, hernach aber doch den Gegenstand nicht recht des Urhe-

bers würdig finden; und wenn auch Niemand grade zweifeln dürfte, ob Platon wol so etwas könnte verfaſst haben, so wird doch Jeder nach einer besonderen Veranlassung fragen zu einer Schrift, die nur als gelegentlich kann gedacht werden, und sich wundern sie in der Reihe der wissenschaftlichen Hervorbringungen aufgeführt zu finden. Allein es ist wunderbar genug, daſs man immer hierauf vorzüglich gesehen hat, da doch Jedem dieses Gespräch etwas wichtigeres, einen ächt philosophischen Gehalt und eine sichtbare Beziehung auf andere platonische Schriften in jener andern Unterredung darbietet, welche, freilich nur zwischen durch und unterbrochen, Sokrates mit dem Kleinias führt, und welche, wie die bisherigen Gespräche, die Lehrbarkeit der Tugend und die Natur der höchsten Erkenntniſs abhandelt.

Man kann diese Unterredung ansehn als eine erläuternde Fortsezung des Menon, also auch mittelbar des Theätetos und Gorgias, wodurch zugleich auf eine indirekte Art derselbe Gegenstand weiter geführt wird. Denn was wir aus den vorigen Gesprächen als ihr eigentliches Ergebniſs oft nur gefolgert haben, ohne es wörtlich ausgesprochen zu finden, das wird eben hier wörtlich ausgesprochen, und, als verstände es sich schon, vorausgesezt. Und die Aufgaben, womit sich die folgenden Gespräche beschäftigen, diese werden hier gefunden und angedeutet. Wodurch denn, wenn es sich wirklich so verhält, diesem Gespräch die Stelle, die wir ihm angewiesen haben, hinlänglich gesichert wird.

Hievon aber kann sich ein jeder leicht überzeugen, wenn er den Gang desselben betrachtet, den wir im Wesentlichen hier mit Wenigen abzeichnen wollen. Vorausgesezt wird dabei gleich

Anfangs, was im Gorgias war erwiesen worden, daſs die Lust nicht das Gute ist, und daher wird die als gemeinschaftliches Ziel gesuchte Glükseligkeit, um nur der gewöhnlichen Uebersezung des Wortes Eudämonia treu zu bleiben, als eine Richtigkeit des Handelns gesezt. Zugleich schlieſst sich die Unterredung dem Menonischen Saze an, daſs alles, was man gewöhnlich ein Gut nennt, es an und für sich durch den bloſsen Besiz nicht ist, sondern es erst wird dadurch, daſs es unter die Gewalt der Weisheit kommt und von dieser beherrscht und behandelt wird. Sonach wird das zu suchende als Erkenntniſs gesezt, wolbedächtig unter dem höheren Namen der Weisheit, und ohne jener niederen Art, welche dort richtige Vorstellung genannt ward, auch nur zu erwähnen. Dies ist aber keineswegs etwa ein Zeichen, als wäre diese Unterscheidung noch nicht gemacht gewesen, oder als widerspräche Platon sich selbst auf irgend eine Weise bewuſst oder unbewuſst: sondern der Grund davon ist folgender. Es wird gleich Anfangs, wo Sokrates die Aufgabe aufstellt, beides als einerlei gesezt oder aufs innigste verbunden, die Weisheit suchen und sich der Tugend befleiſsigen. Er will also hiedurch ausdrüklich zeigen, wie er es gemeint habe mit dem, was zulezt im Menon nur hingeworfen wird, daſs man allerdings diejenige Tugend und Staatskunst, ohnerachtet sie noch nicht vorhanden gewesen, suchen müsse, welche von der Weisheit ausgeht, weil ja ohne sie auch jene gemeinere, der an der richtigen Vorstellung genügt, keinen Bestand haben könne. Nachdem so das eigentliche Ergebniſs des Menon ausgesprochen und erläutert worden, wird nun weiter gefragt, welches wol jene Erkenntniſs sein müsse; und

nachdem zum Theil in Beziehung auf den Gorgias festgesezt worden, sie müsse eine Kunst sein, welche ihren Gegenstand zugleich hervorzubringen und zu gebrauchen wisse, und so mehrere einzelne beispielsweise aufgeführt werden, welche in diesem Sinne an sich darstellend sind: so kommt die Unterredung, weniger auf dem streng wissenschaftlichen Wege des Eintheilens und Aufsuchens, als auf dem unmethodischen des Umhergreifens, zu der wahren Staats- oder königlichen Kunst, als derjenigen, welcher alle andern ihrer Werke zum Gebrauch übergeben. Nun aber ist auch das Fortschreiten zu Ende, und die Unterredung lenkt wieder ein in jene hemmende Art der Darstellung, welche nur Räthsel aufstellt, und sie mit einigen Winken dem Nachdenken des Hörers zur Lösung übergiebt. In diesem Sinne wird das Werk jener Kunst gesucht, und es wird nichts gefunden, als dafs, wenn man doch bei dem Guten immer nach dem Wozu fragen müsse, man sich auch immer im Kreise herumdrehe; in diesem Sinne hatte Sokrates gleich Anfangs die Frage aufgeworfen, ob die Weisheit lehren und Lust zu ihr machen Eins wäre, und Einer Kunst angehöre; und in eben diesem Sinne wird die Beziehung zwischen dem Wahren und Guten, der Einsicht und der Kunst, so vielfach wiederholt und ins Licht gesezt. Und so liegt denn in dieser Unterredung, wie vorher behauptet worden, einerseits bestätigende Erläuterung der vorhergegangenen Gespräche, andererseits vorandeutende Hinweisung auf die folgenden, namentlich den Staatsmann und den Philebos; und so erscheint um ihrentwillen der Euthydemos als ein nothwendiges und gerade hieher gehöriges Uebergangsglied in dieser Reihe.

Hat

Hat man so den wesentlichen Theil des Gespräches gehörig gewürdigt: so wird es leicht, auch von dem übrigen eine andere Ansicht aufzufassen. Es entsteht nemlich von selbst die Frage: Sollte Platon, den wir in den Gesprächen, welche dem Euthydemos unmittelbar vorangehn, beiläufig im Streit gefunden haben gegen die Stifter gleichzeitiger Sokratischer Schulen, nun wieder einen allzuspäten Kampf beginnen gegen frühere Sophisten, deren Einfluſs und Bestrebungen ohnedies überwunden waren, sobald nur die Sokratischen Schulen sich ordentlich gebildet hatten? und diesen überflüssigen Streit sollte er durch einen solchen Aufwand darstellender Kunst unterstüzen, und sich so wohl dabei gefallen, als hier offenbar zu Tage liegt? Wer waren denn dieser Dionysodoros und Euthydemos, um solche Aufmerksamkeit zu verdienen, und eine solche Behandlung zu erfahren? Mehr als irgend von andern Sophisten, deren im Platon erwähnt wird, schweigt von ihnen die Geschichte, so daſs man gewiſs behaupten kann, sie haben keine Art von Schule irgendwo gebildet, ja daſs es scheint, sie sind überall nicht einmal sehr berühmt gewesen. Xenophon gedenkt des Dionysodoros noch aus der Zeit, wo er die Kriegskunst lehrte, woraus man schlieſsen muſs, es sei eine wahre Thatsache, was Sokrates erzählt, daſs sie erst dieses, wahrscheinlich doch mehr Taktiker als Kunstfechter gewesen sind, und sich nur spät zur philosophirenden Sophistik gewendet haben. Platon selbst führt im Kratylos den Euthydemos an, aber mit einem Saz, der unmittelbar aus den Principien der Ionischen Philosophie floſs, und aus dem auch gar nicht ein solcher sophistischer Miſsbrauch geradezu hervorgeht, so daſs man an

sich gar nicht diesen Euthydemos in jenem wiederfindet. Auch Aristoteles erwähnt seiner, und freilich bei ein Paar Säzen von der Art, wie wir sie hier finden, deren Formel aber doch ihrer Natur nach nur eine scherzhafte Anwendung zuläfst und nie gegen die Philosophie konnte gerichtet werden; daher auch um ihrentwillen Euthydemos eine so grausame Behandlung nicht verdient hätte. Dagegen führt Aristoteles fast alle Formeln an, die hier vorkommen, mehrere sogar wörtlich, ohne je des Euthydemos oder seines Bruders dabei zu gedenken, sondern durchaus schreibt er sie den Eristikern zu. Ueberdies giebt es eine Hauptstelle in unserm Gespräch, wo die vorgetragenen Fangschlüsse gröfstentheils auf den Antisthenischen Saz, dafs es keinen Widerspruch gebe, zurükgeführt werden. Vergleicht man hiemit mehrere einzelne Andeutungen in dem Gespräch und eine andere Stelle des Aristoteles, wo er sagt auch Gorgias — der erste Lehrer des Antisthenes — habe schon gelehrt, mit diesen Dingen umzugehn, aber nicht aus den lezten Gründen, und habe also nur einzelne Vorschriften mitgetheilt, nicht die ganze Kunst selbst: so fällt immer mehr Licht auf das Ganze, und es wird sehr wahrscheinlich, dafs Platon unter dem Namen jener beiden Sophisten vielmehr die megarische Schule und den Antisthenes angefochten hat. Jene konnte er gern schonen, um der alten Freundschaft willen, die ihn mit ihrem Stifter verband, und den Antisthenes lieber nicht nennen wollen, um das Persönliche möglichst zu vermeiden und sich seiner unfeinen Behandlung weniger auszusezen. Wobei man freilich, um es richtig zu finden, bedenken mufs, dafs den Zeitgenossen vieles sehr verständlich war,

und von selbst in die Augen sprang, was wir nur mit Mühe durch mancherlei Combinationen entdekken können.

Doch es bleibt auch so noch etwas zu beleuchten und aufzulösen. Betrachtet man nemlich genau, was eigentlich hier durchgenommen und nur spottend widerlegt wird: so wird freilich Jedermann gestehen, dafs die einzelnen Beispiele, wie sie hier vorkommen, nichts anders verdienen; es ist aber doch nicht zu verkennen, dafs die ganze Weberei dieses Lugs und Trugs ihrem Wesen nach nichts anderes war, als der Skepticismus, der die Lehre vom Flufs und vom Werden allgemein und einseitig aufgefafst überall begleitet, in seiner besondern Anwendung auf die Sprache. Wollte also Platon diese sophistische Kunst für sich behandeln, so durfte er entweder nur kurz zeigen, wie genau sie mit jenen schon von ihm widerlegten Principien zusammenhinge, oder er mufste in ihren eigenthümlichen Gegenstand, die Sprache, tiefer eindringen, und auch in dieser neben dem Beweglichen das Unveränderliche und Beharrende aufzeigen. Das erste thut er allerdings, aber so, dafs der gröfste Theil der durchgenommenen Beispiele keine Verrichtung dabei hat. Auf das leztere scheint er mehr vorläufig hinzudeuten, als wirklich dabei Hand anzulegen, wie es denn auch wirklich noch kaum möglich war; und jeder sieht, dafs Platon aus der verschiedenen Beschaffenheit seiner Beispiele zu diesem Behuf die Vortheile nicht zieht, die sie ihm darbieten. Hieraus nun geht offenbar hervor, dafs die Beispiele nicht blofs für die Behandlung der Sache selbst da sind, und nicht durch sie sind bestimmt worden. Wodurch aber sonst? und hat sich etwa Platon in dem leeren Spiele gefallen und

es so lange fortgesezt aus reiner Lust an der mimischen Kraft, die er darauf wendete? Man ist nicht genöthiget, hiebei stehen zu bleiben, und dem Platon bei diesem Gespräch ein Verfahren zuzuschreiben, das ihm sonst nicht eigen ist. Denn wenn man die einzelnen Beispiele ihrem Inhalt nach betrachtet: so findet man mehrere darunter, die ganz das Ansehn haben, sich auf Anfechtungen theils der Ideen, theils der Sprache und des Ausdrukks in früheren Schriften des Platon zu beziehen, wovon seine Gegner dies und jenes eben durch solche sophistische Kunstgriffe mochten in Unsinn verdreht haben. Und so finden wir denn, gewiſs ohne uns sehr zu verwundern, auch hier dieselbe Polemik und nothgedrungene Selbstvertheidigung wieder, und zwar in ähnlicher Verkleidung, wie wir sie schon in den unmittelbar vorhergegangenen Gesprächen fast steigend gefunden hatten; welches denn auch die Beziehung ist, in der bereits in der Einleitung zum Theätetos auf den Euthydemos aufmerksam gemacht wurde.

Nur durch dieses alles zusammengenommen läſst sich auch die Einrichtung des Ganzen rechtfertigen vor dem Richterstuhl der höheren Kritik und der philosophischen Gesinnung selbst. Denn sonst könnte es frevelhaft scheinen, und ein jede höhere Einheit aufhebendes Miſsverhältniſs, den bloſsen Spott gegen etwas ganz nichtswürdiges und die weitere Beförderung ächt philosophischer Zwekke so in einander zu flechten, wie hier geschehen. Ganz ein anderes wird aber das Verhältniſs, wenn auf der einen Seite der Spott nur Einkleidung ist einer Polemik, die auf die Wissenschaft selbst Beziehung hat, und bei der eben durch dieses Verfahren noch das persönliche vermieden wird, und

auf der andern auch der wissenschaftliche Gehalt geringer ist als anderwärts, und mehr nur Erläuterungen giebt und einen Uebergang bildet, als selbst eignes darstellt. Recht deutlich ist übrigens hier bei dem ersten, nur wiedererzählten, nicht unmittelbar dargestellten Gespräch, auf welches wir nach dem Theätetos stoſsen, wie Platon durch das Bedürfniſs, das Mimische darzustellen, welches nicht anders als in der Erzählung möglich war, zu dieser Behandlungsart nothwendig zurükgeführt wird. Etwas eigenthümliches hat die Einrichtung dieses Gesprächs aber auch noch im Einzelnen nicht nur durch das zwiefache ganz von einander abgesonderte innere Gespräch, sondern noch mehr dadurch, daſs das äuſsere zwischen Sokrates und dem Kriton, dem er erzählt, hernach noch beurtheilend fortgesezt wird, was sonst nirgends anzutreffen ist. Und dieser Anhang enthält auch noch eine eigene Polemik von anderer Beziehung, als das Gespräch selbst, gegen die Art nemlich, wie eine gewisse angesehene Klasse die Philosophie, wahrscheinlich nicht ohne sie mit der Sophistik zusammen zu werfen, ansah und behandelte. Dasselbe war schon im Gorgias angedeutet, vielleicht aber gerade von denen, die es zunächst anging, nicht gehörig verstanden werden. Darum wird hier theils die Sache gründlicher bestritten, theils die Person deutlicher bezeichnet, und da die Schule des Isokrates die wichtigste dieser Art zu Athen war, so kann man kaum anders denken, als daſs der Vorwurf dieser vornemlich gegolten habe.

EUTHYDEMOS.

KRITON. SOKRATES.

KRIT. Wer war doch der, Sokrates, mit
271 dem du dich gestern im Lykeion unterhieltest? Warlich, eine so grofse Menge Menschen stand um euch her, dafs, als ich auch hinzuging um zu hören, ich nichts deutlich verstehen konnte. Doch beugte ich mich über, um wenigstens zu sehen, da dünkte es mich ein Fremder zu sein mit dem du sprachest. Wer war es doch?

SOK. Welchen magst du nur meinen? Denn nicht einer sondern zwei waren es.

KRIT. Der den ich meine safs der dritte von dir zur Rechten, und zwischen euch safs der junge Sohn des Axiochos, der mir gar sehr zugenommen zu haben scheint, Sokrates. Den Jahren nach ist er wol nicht sehr unterschieden von meinem Kritobulos, nur der ist schmächtig, jener aber ganz vollständig und von gar hübschem Ansehn.

SOK. Der also, nach welchem du fragst, war Euthydemos, und der neben mir zur Linken safs, sein Bruder Dionysodoros, der auch Antheil nahm am Gespräch.

KRIT. Ich kenne keinen von beiden, Sokrates.

Sok. Es sind auch wieder ganz neue Sophisten, wie du leicht denken kannst.

Krit. Woher denn? und was für Weisheit bringen sie?

Sok. Ursprünglich sind sie, so viel ich weiſs, hier wo her aus Chios; sie waren aber mit nach Thurii gezogen, und seitdem sie von dort geflüchtet sind, halten sie sich schon mehrere Jahre in diesen Gegenden auf. Was aber ihre Weisheit betrift, nach der du fragst, o Kriton, so ist es zu verwundern, was für Alleswisser sie sind. So daſs ich meines Theils bis jezt noch gar nicht wuſste, was ein wahrer Kunstfechter wäre. Diese aber sind die rechten Unüberwindlichen in jeder Art, gar nicht wie jene Akarnanischen Brüder, die sich auch im Fechten zeigten. Denn die verstanden nur körperlich zu fechten. Jene aber sind zuerst körperlich ganz vollkommene Meister, und zwar in der Art zu fechten, die vor allen andern den Vorzug hat, indem sie vortreflich verstehn in der Rüstung zu fechten, und auch Andere, wer nur bezahlen will, geschikt darin machen.
Denn aber auch im Kampf vor Gericht verstehen 272
sie ganz vollkommen selbst den Streit auszufechten und auch Andere zu unterrichten, zu reden und auch Reden zu schreiben zum Gebrauch an der Gerichtsstätte. Bis jezt nemlich waren sie nur hierin Meister, nun aber haben sie ihrer kunstfechterischen Meisterschaft die Krone aufgesezt. Denn auch in dem Kampf, der ihnen noch unversucht war, haben sie sich jezt so eingeübt, daſs auch nicht Einer ihnen wird Stand halten können, solche Meister sind sie geworden im Gespräch zu streiten und zu widerlegen was jedesmal gesagt wird, gleichviel ob es falsch ist oder wahr. Daher nun, Kriton,

bin ich auch willens, mich den Männern in die Lehre zu geben; denn sie versprechen, dafs sie in kurzer Zeit auch jeden andern eben hierin auslehren wollen.

Krit. Und wie, Sokrates? fürchtest du nicht deine Jahre, ob du nicht schon zu alt bist?

Sok. Nichts weniger, Kriton! Denn ich habe genug, worauf ich mich berufen und verlassen kann, um mich nicht zu fürchten. Denn diese beiden selbst, dafs ich es dir nur heraus sage, haben erst als alte Leute den Anfang gemacht in dieser Kunst, nach der ich strebe, in dieser Streitkunst. Vor dem Jahre oder vor zwei Jahren verstanden sie noch gar nichts davon. Nur vor dem einen ist mir bange, dafs ich den Männern nicht etwa Spott zuziehe, wie dem Lyraspieler Konnos, der mir noch jezt Unterricht giebt im Lyraspielen. Denn die Knaben, die mit mir zur Schule gehen, lachen immer über mich, und den Konnos nennen sie den Altenmannslehrer. Wenn also nur nicht auch den Fremden Jemand einen eben solchen Spottnamen giebt, und sie sich vielleicht eben davor fürchten und mich deshalb nicht annehmen wollen. Dort nun beim Konnos habe ich schon noch einige andere Alte überredet, mit mir zum Unterricht zu gehen, und hier möchte ich es gern eben so machen. Komm du also doch auch mit, und als Lokspeise können wir vielleicht deine Söhne dazunehmen. Denn gewifs um nur die zu bekommen werden sie uns auch schon unterrichten.

Krit. Warum das nicht, Sokrates, wenn du meinst! Zuvor aber erzähle mir doch, worin denn der Männer Weisheit besteht, damit ich sehe, was wir eigentlich lernen werden.

Sok. Das soll dir nicht fehlen zu hören;
denn ich dürfte warlich nicht sagen, daſs ich
nicht Acht auf sie gegeben hätte. Sondern
gar sehr habe ich Acht gegeben und Alles gar
wol behalten, so daſs ich versuchen will, dir
von Anfang an alles zu erzählen. Nemlich
recht zum guten Glükk saſs ich noch da, wo
du mich sahest, wo sie sich zu entkleiden
pflegen, allein, und war schon im Begriff ge-
wesen aufzustehn. Als ich es aber thun wollte,
kam mir das gewohnte Zeichen, das göttliche.
Also sezte ich mich wieder, und bald darauf
traten diese beiden herein, Euthydemos und
Dionysodoros, und mit ihnen noch viele An-
dere, Schüler glaube ich. Wie sie gekommen 273
waren, gingen sie im bedekten Gange umher,
und mochten kaum zwei oder drei Gänge ge-
macht haben, als Kleinias kam, von dem du
sagst, er habe sich so sehr herausgewachsen,
was auch ganz richtig ist. Hinter diesem nun
kamen viele von seinen Verehrern, unter an-
dern auch Ktesippos, ein junger Mann aus der
Päanischen Zunft von ganz schönen Naturga-
ben, nur etwas übermüthig, wie die Jugend
pflegt. Als nun Kleinias am Eingange sah, daſs
ich allein saſs, ging er grade durch, und sezte
sich rechts zu mir, wie du auch sagst. Und
als Dionysodoros und Euthydemos ihn ansich-
tig wurden, blieben sie zuerst stehen, und
sprachen mit einander, wobei sie von Zeit zu
Zeit nach uns hinsahn; denn ich gab gar ge-
nau Achtung auf sie. Endlich kamen sie, und
der eine, Euthydemos, sezte sich zu dem Kna-
ben, der andere zu mir, linker Hand. Ich
begrüſste sie also als solche, die ich seit lan-
ger Zeit nicht gesehn, und sagte dann zum
Kleinias, Diese Männer, o Kleinias, sind groſse

Meister, hier Euthydemos und Dionysodoros, und das gar nicht in kleinen Dingen, sondern in sehr wichtigen. Alles nemlich was zum Kriege gehört verstehen sie, was nur einem, der ein groſser Feldherr werden will, nöthig ist, die Anordnung und Führung der Heere, und was wer in Waffen fechten will lernen muſs. Auch sind sie im Stande, Jeden dahin zu bringen, daſs er vermöge sich selbst zu helfen vor Gericht, wenn ihm Jemand Unrecht thut. Ueber dieses aber, was ich sagte, verhöhnten sie mich, sahen einander an und lachten. — Und Euthydemos sprach, Das ist gar nicht mehr unser Hauptgeschäft, Sokrates, sondern nur noch beiläufig betreiben wir es. — Darüber verwunderte ich mich, und sprach, Dann müſst ihr ja ein ganz herrliches Geschäft haben, wenn solche Dinge euch nur noch das Beiläufige sind. Bei den Göttern also, sagt mir, was ist dieses herrliche? — Die Tugend, o Sokrates, sagte er, glauben wir einem jeden aufs beste und schnellste mittheilen zu können. — O Zeus, sprach ich, was für ein groſses Wort redet ihr! Wie seid ihr zu diesem Funde gekommen? Ich dachte noch immer von euch, wie ich nur eben sagte, daſs ihr hierin vorzüglich Meister wäret, in Waffen zu fechten, und rühmte das auch von euch. Denn als ihr zum ersten Mal hier eingewandert kamt, erinnere ich mich, daſs ihr dies ankündigtet. Wenn ihr aber jezt in der That diese Wissenschaft besizt: so seid mir gnädig und barmherzig. Denn ordentlich als Götter muſs ich euch anreden und euch bitten, das vorher Gesagte zu verzeihen. Aber
274 seht einmal zu, Euthydemos und Dionysodoros, ob ihr auch wahr gesprochen habt. Denn die

Verheiſsung ist so groſs, daſs euch nicht wundern darf, wenn ich ungläubig bin. — Sei nur ganz gewiſs, Sokrates, sagten sie, daſs sich dies so verhält. — Dann preise ich euch glükselig wegen dieses Besizes, weit mehr als den groſsen König wegen seiner Macht. Das aber sagt mir nur, ob ihr gesonnen seid, euch mit dieser Weisheit zu zeigen, oder was ihr hierüber beschlossen habt? — Eben dazu sind wir gekommen, o Sokrates, um sie zu zeigen und zu lehren, wenn Jemand lernen will. — Daſs dieses Alle wollen werden, welche sie noch nicht besizen, dafür leiste ich euch Bürgschaft, zuerst ich, dann dieser Kleinias und nächst uns Ktesippos hier und diese Andern auch, sprach ich, indem ich auf die Liebhaber des Kleinias zeigte, die sich schon um uns her gestellt hatten. Denn Ktesippos hatte weit vom Kleinias gesessen, wie mich dünkt, als Euthydemos anfing mit mir zu sprechen, und da sich dieser nun vorbeugte, indem Kleinias zwischen uns saſs, benahm er dem Ktesippos die Aussicht auf ihn. Ktesippos also, der seinen Liebling sehen wollte, und auch gern genau zuhören mag, sprang zuerst auf und stellte sich uns gerade gegenüber. Das thaten denn hernach auch die übrigen, die Liebhaber des Kleinias sowol als die Freunde des Dionysodoros und Euthydemos. Diese also zeigte ich dem Euthydemos, und sagte, sie alle hätten Lust zu lernen. Ktesippos nun bekannte sich sehr bereitwillig dazu und auch die übrigen, und Alle insgesammt redeten ihnen zu, zu zeigen, was ihre Weisheit eigentlich vermöge. — Darauf sagte ich, o Euthydemos und Dionysodoros, auf alle Weise seid doch sowol gegen diese gefällig, als auch mir

zu Liebe gebt uns eine Ausstellung. Zwar
alles Wesentliche der Sache selbst uns hier
vorzutragen, wäre offenbar kein kleines Ge-
schäft, allein soviel sagt mir wenigstens, ob
ihr nur den, welcher schon überzeugt ist, dafs
er es von euch lernen mufs, zu einem tugend-
haften Manne zu machen vermögt, oder auch
jenen, der noch nicht davon überzeugt ist,
weil er entweder überhaupt die ganze Sache
nicht glaubt, dafs die Tugend lehrbar ist, oder
doch dafs ihr nicht Lehrer derselben seid?
Sprich, ist auch dies das Geschäft derselben
Kunst, auch den so denkenden zu überzeu-
gen, dafs sowol die Tugend lehrbar ist, als
auch ihr diejenigen seid, bei denen einer sie
am besten lernen könnte? oder einer andern?
— Eben derselben, sprach Dionysodoros. —
Ihr also, sprach ich, o Dionysodoros, verstän-
det unter den jezt lebenden Menschen am be-
sten zum Streben nach Weisheit und zum
Fleifs in der Tugend aufzumuntern? — Das
275 glauben wir allerdings, Sokrates. — Von al-
lem übrigen also, sagte ich, sollt ihr uns ein
andermal eine Probe ablegen, nur eben dies
eine zeigt uns jezt. Ueberzeugt uns diesen
Jüngling hier, dafs man die Weisheit suchen
und Fleifs auf die Tugend wenden müsse, und
werdet dadurch mir und allen diesen gefällig.
Denn so steht es mit diesem Knaben; ich und
alle diese tragen gar grofses Verlangen, dafs
er ein recht vortreflicher Mann werden möge.
Er ist nemlich des Axiochos Sohn, ein Enkel
also des älteren Alkibiades und ein leiblicher
Vetter des jezigen, und heifst Kleinias. Nun
ist er noch jung; also tragen wir Sorge für
ihn, wie billig für die Jugend, dafs nicht et-
wa Jemand früher sein Gemüth zu andern Be-

strebungen hinlenke und er uns verderbt werde. Ihr beide kommt uns daher höchst gelegen, und wenn ihr nichts dawider habt, so macht einen Versuch mit dem Knaben, und unterredet euch mit ihm in unserer Gegenwart. — Als ich eben dieses ohngefähr gesagt, sprach Euthydemos ganz beherzt und zuversichtlich: Wir haben nichts dawider, Sokrates, wenn der junge Mensch nur wird antworten wollen. — Daran, sagte ich, ist er uns schon gewöhnt. Denn gar oft reden ihn diese an, und fragen ihn vielerlei und besprechen sich mit ihm, so daſs er schon ziemlich dreist ist im Antworten.

Was also nun folgt, o Kriton, wie soll ich dir das nur gut genug erzählen? Denn warlich es ist keine kleine Sache, so unerdenklich tiefe Weisheit ordentlich und gehörig wieder vortragen zu können: so daſs ich, wie die Dichter, wol nöthig habe, beim Anfang der Erzählung die Musen anzurufen und die Mnemosyne. — Euthydemos also begann hiemit ohngefähr, wie ich glaube. O Kleinias, welche von beiden unter den Menschen sind denn die welche lernen, die Klugen oder die Dummen? — Der Knabe aber, wie es denn eine schwere Frage war, erröthete und sah mich verlegen an. Und da ich merkte, daſs er verwirrt war, sprach ich, Nur dreist, Kleinias, und antworte wakker eins von beiden, welches dir einleuchtet; denn wahrscheinlich wirst du groſsen Nuzen davon hahaben. — Indem bükkte sich Dionysodoros zu mir, und sagte mir leise ins Ohr mit ganz lächelndem Angesicht, Ganz sicher, Sokrates, sage ich dir vorher, was der junge Mensch auch antwortet, er wird zu Schanden gemacht

werden. — Und noch indem er mir das sagte, hatte auch Kleinias schon geantwortet, so dafs ich ihm nicht einmal zurufen konnte sich vorzusehn. Er hatte aber geantwortet, die Klu-
276 gen wären die Lernenden. — Da fragte Euthydemos weiter, Giebt es auch Lehrer, oder nicht? — Das gab er zu. — Und die Lehrer sind doch Lehrer der Lernenden? wie der Musikmeister und der Schreibmeister wären deine und der andern Knaben Lehrer, und ihr waret Schüler? — Das bejahete er. — Nicht wahr nun, als ihr lerntet, wufstet ihr das noch nicht, was ihr lerntet? — Nein, sagte er. — Waret ihr nun etwa klug damals als ihr das nicht wufstest. — Nein freilich, sagte er. — Wenn also nicht klug, dann dumm? — Freilich wol. — Ihr also, als ihr lerntet, was ihr nicht wufstet, lerntet es als dumme? — Der Knabe winkte zu. — Die Dummen also lernen, o Kleinias, und nicht die Klugen wie du meinst. — Als er dies gesagt hatte, erhoben, wie ein Chor, wenn der welcher es einübt das Zeichen gegeben hat, so einmüthig alle jene, die den Euthydemos und den Dionysodoros begleitet hatten, ein grofses Getümmel und Gelächter. — Und ehe noch der junge Mensch sich gehörig erholen konnte, nahm Dionysodoros das Wort auf und sagte, Wie doch, Kleinias, wenn euch nun der Lehrer etwas vorsagte, welche Knaben lernten dann das Vorgesagte, die Klugen oder die Dummen? — Die Klugen, sprach Kleinias. — Die Klugen also lernen, und nicht die Dummen, und nicht richtig hast du eben dem Euthydemos geantwortet. — Auch hier wiederum lachten und lärmten die Verehrer der beiden Männer ganz ausnehmend aus Bewunderung ihrer Weis-

heit. Wir Andern aber waren ganz betäubt
und schwiegen. — Als nun Euthydemos merkte,
daſs wir so betäubt waren, lieſs er, damit wir
ihn noch mehr bewundern sollten, den Kna-
ben noch nicht los, sondern fragte weiter,
und wie gute Tänzer drehte er die Frage zwei-
mal auf derselben Stelle herum, und sagte,
Welches von beiden lernen denn aber die Ler-
nenden, was sie wissen oder was sie nicht
wissen? — Da flüsterte mir Dionysodoros
abermals ganz leise zu, und sagte, Auch das,
Sokrates, ist wiederum ein solches Stükk wie
das vorige. — O Zeus, sprach ich, auch das
vorige ja schien uns eine gar herrliche Frage!
— Ja Sokrates, sagte er, wir fragen lauter
solche unausweichliche Fragen. — Daher,
sprach ich, habt ihr auch, wie man sieht,
groſsen Ruhm unter euren Schülern. — Un-
terdessen nun hatte Kleinias dem Euthydemos
geantwortet, die Lernenden lernten, was sie
nicht wüſsten. — Jener aber fragte ihn nach
derselben Weise, wie beim vorigen, Wie, sagte
er, weiſst du nicht die Buchstaben? — Ja, 277
sprach er. — Und zwar alle? — Das bejahte
er. — Wenn nun Jemand etwas vorsagt, was
es auch sei, sagt er nicht Buchstaben vor? —
Das gestand er ein. — Von dem also was du
weiſst sagt er etwas vor, wenn du sie doch
alle weiſst. — Auch das gestand er ein. — Wie
also, sprach er, lernst denn du etwa nicht,
was einer vorsagt, wer aber die Buchstaben
nicht weiſs, der lernt es? — Nein, antwor-
tete er, sondern ich lerne es. — Also was du
weiſst lernst du, wenn du doch sämmtliche
Buchstaben weiſst? — Das gab er zu. — Also
hast du nicht richtig geantwortet, sagte er. —
Und noch hatte Euthydemos dieses nicht völ-

lig ausgesprochen, als Dionysodoros die Rede wie einen Ball abfing, und wieder nach dem Knaben hinwarf, und sagte, Euthydemos hintergeht dich, o Kleinias; denn sage mir, heifst nicht lernen eine Erkenntnifs desjenigen erlangen was man lernt? — Das gab Kleinias zu. — Und wissen, sprach er, heifst das etwas anderes, als eine Erkenntnifs schon haben? — Darin stimmte er ein. — Nichtwissen also heifst noch nicht Erkenntnifs haben? — Das gestand er ihm ein. — Welche von beiden nun sind die, die etwas bekommen? die es schon haben, oder die nicht? — Die es nicht haben. — Und du hast doch eingestanden, dafs zu diesen auch die Nichtwissenden gehören, zu den Nichthabenden? — Er winkte zu. — Und zu den Bekommenden gehören doch die Lernenden, aber nicht zu den Habenden? — Das bejahte er. — Die Nichtwissenden also, sprach er, lernen, o Kleinias, aber nicht die Wissenden. — Hierauf nun fiel Euthydemos gleichsam den dritten Gang beginnend noch einmal gegen den Jüngling aus. Ich aber, da ich sah, wie der Knabe schon ganz zugedekt war, wollte ihm einige Ruhe verschaffen, damit er nicht verzagte; ich redete ihm daher zu und sagte: Wundere dich nicht, Kleinias, wenn diese Reden dir ungewohnt scheinen. Denn du merkst vielleicht nicht, was eigentlich die Fremden mit dir vornehmen, dasselbe nemlich, was bei der Weihung der Korybanten geschieht, wenn sie die Einthronung mit demjenigen vornehmen, den sie einweihen wollen. Denn auch die ist doch nur ein Spiel und Scherz, wenn du anders schon eingeweiht bist. So auch diese beiden jezt thun nichts, als dafs sie den Chor um dich

herum-

herumführen, und im Scherz gleichsam dich umtanzen, bis sie dich hernach einweihen. Jezt also denke dir, dafs du nur den ersten Anfang der sophistischen Heiligthümer hörst. Denn das erste mufs sein, wie Prodikos sagt, dafs man den richtigen Gebrauch der Worte erlerne, wie dir die Fremden nun eben zeigen, dafs du nicht wufstest, wie die Menschen das Wort Lernen zwar davon gebrauchen, wenn Einer, der bis dahin noch gar keine Erkenntnifs eines Gegenstandes hatte, diese Erkenntnifs nun bekommt, wie sie aber auch dasselbe gebrauchen, wenn Einer, der diese Erkenntnifs schon hat, mit dieser Erkenntnifs
eben diesen Gegenstand betrachtet, wenn er 278
behandelt oder besprochen wird. Zwar nennt man dies häufiger erfahren als lernen, bisweilen aber doch auch lernen. Dies nun, wie sie dir zeigen, ist dir entgangen, dafs dasselbe Wort von ganz entgegengesezt beschaffenen Menschen gilt, von Wissenden und Nichtwissenden. Fast eben so war es auch bei der zweiten Frage, als sie dich fragten, welches von beiden wol die Menschen lernten, ob was sie wissen oder was nicht. Dergleichen nun ist in der Beschäftigung mit Kenntnissen nur Spiel; darum sage ich auch, dafs diese mit dir spielen. Spiel nenne ich es aber deshalb, weil, wenn Einer auch Vieles und Alles dergleichen lernte, er doch von den Gegenständen selbst um nichts besser wüfste, wie sie sich verhalten; sondern nur geschikt sein würde, sein Spiel mit Andern zu treiben, indem er ihnen durch die Vieldeutigkeit der Worte ein Bein unterschlagen und sie umwerfen könnte; wie wenn Jemand einem, der sich sezen will, den Sessel unten wegzieht, und sich

dann freut ihn rüklings hinfallen zu sehen.
Dieses also denke dir daſs die Männer dir
nur zum Scherz angethan haben. Nun aber
nach diesem werden sie dir gewiſs auch das
Ernsthafte zeigen. Und das will ich ihnen
jezt vorzeichnen, damit sie mir leisten, was
sie mir versprochen haben. Sie sagten nem-
lich, sie wollten uns etwas zeigen von ihrer
Kunst das Gemüth anzutreiben; nun aber,
dünkt mich, haben sie eben geglaubt erst mit
dir scherzen zu müssen. Mag also dieses ge-
scherzt gewesen sein von Euch, o Dionyso-
doros und Euthydemos, und es sei nun auch,
denke ich, dessen genug. Nun aber nach die-
sem zeigt uns auch wirklich eure Kunst, und
treibet den jungen Menschen an, wie man
muſs auf Weisheit und Tugend Fleiſs verwen-
den. Zuvor aber will ich euch zeigen, wie
ich es mir denke, und in welcher Art ich dies
von euch zu hören wünsche. Wenn Euch
nun dünkt, daſs ich mich als ein Unkundiger
auf eine lächerliche Art dabei anstelle: so lacht
mich dennoch nicht aus. Denn nur aus Ver-
langen eure Weisheit zu hören will ich mir
ein Herz fassen, vor euch aufs Gerathewohl
und unvorbereitet zu reden. Nehmt euch also
zusammen, und hört mich ohne Gespötte an
ihr selbst und eure Schüler, und du Sohn des
Axiochos antworte mir.

Wollen wol alle Menschen wohlleben?
oder gehört schon diese Frage zu dem, wovor
mir eben bange war, dem belachenswerthen?
Denn unverständig ist es ja wol, dergleichen
auch nur zu fragen, denn welcher Mensch
wollte wol nicht wohlleben? — Gewiſs kei-
279 ner, antwortete Kleinias. — Gut, sprach ich.
Nun aber weiter, da wir also wohlleben wol-

len, wie können wir denn wohlleben? Etwa wenn wir viel Gutes hätten? Oder ist dies noch einfältiger als jenes? denn auch das ist ja deutlich genug, daſs es sich so verhält. — Darin stimmte er mir bei. — Wolan denn, was aber unter allen Dingen ist uns wol gut? Oder ist auch das nicht schwer, und gehört keinesweges ein auſserordentlicher Mann dazu um es zu finden? Denn Jeder würde uns ja wol sagen, reich sein wäre gut. Nicht wahr? — Freilich, sagte er. — Nicht auch Gesundsein und Schönsein, und das Uebrige was den Leib betrifft in gutem Stande haben? — Das dünkte ihn ebenfalls. — Aber ausgezeichnete Geburt, und Macht und Ansehn in seinem Vaterlande ist doch offenbar auch etwas Gutes? — Das gab er zu. — Was, sprach ich, ist uns nun wol noch Gutes übrig? Denn was ist wol besonnen sein, und gerecht und tapfer? Wie um Zeus willen glaubst du, Kleinias? daſs wir das Richtige sezen werden, wenn wir auch dies als Gutes sezen, oder wenn nicht? Denn dies könnte vielleicht Manchem zweifelhaft sein. Du aber, wie meinst du? — Gut ist es, sagte Kleinias. — Wol, sprach ich, und die Weisheit, in welche Reihe wollen wir die stellen? Unter das Gute, oder wie meinst du? — Unter das Gute. — Besinne dich nun, daſs wir ja nicht vielleicht etwas Gutes auslassen, das der Rede werth wäre. — Ich denke ja nicht, sagte Kleinias. — Da besann ich mich noch, und sprach, Beim Zeus, hätten wir doch bald das gröſste unter allen Gütern ausgelassen. — Welches doch? fragte er. — Das gute Glükk, o Kleinias, welches Alle auch die ganz schlechten für das gröſste unter allem Guten halten. — Du hast Recht, sprach er. — Da besann ich

mich wieder anders, und sagte, Beinahe hätten wir uns lächerlich gemacht vor diesen Fremden, ich und du, Sohn des Axiochos! — Wie denn so? sprach er. — Weil wir das Glükk schon im Vorigen gesezt hatten, und wir nun noch einmal von demselben geredet haben. — Was denn nun weiter? — Das ist ja doch lächerlich, sagte ich, was schon lange dasteht noch einmal hinstellen wollen, und zweimal dasselbe sagen. — Wie meinst du das aber? sprach er. — Die Weisheit ist ja eben das Glükk, das kann ja jedes Kind einsehn. — Darüber wunderte er sich, so neu und einfältig ist er noch. — Und ich, da ich merkte, daſs er sich wunderte, sprach, Weiſst du etwa nicht, Kleinias, daſs im guten Flötenspielen die Flötenspieler die glüklichsten sind? — Das gab er zu. — Und, sprach ich, im Schreiben und Lesen der Buchstaben die Schulmeister? — Freilich. — Und wie in Gefahren zur See, glaubst du, daſs irgend ein Anderer glüklicher ist als ein weiser Steuermann, sobald man im Ganzen spricht? — Gewiſs nicht. — Und wie, wenn du zu Felde gezogen wärest, mit welchem von beiden möchtest du am liebsten Gefahr und Glükk theilen, mit einem weisen Heerführer oder mit einem ungeschikten? — Mit einem weisen. — Und wenn du krank wärest, mit wem möchtest du es lieber wagen,
280 mit einem weisen Arzt oder mit einem ungeschikten? — Mit einem weisen. — Nicht wahr, weil du glaubst besseres Glükk zu haben, wenn du mit einem weisen zu schaffen hast, als wenn mit einem Ungeschikten? — Das gab er zu. — Die Weisheit also macht, daſs die Menschen in allen Dingen glüklich sind. Denn nie wird einer aus Weisheit etwas verfehlen, sondern immer richtig handeln und es erlangen.

Denn sonst wäre es ja keine Weisheit mehr. Und so wurden wir am Ende einig darüber, ich weiſs nicht wie, überhaupt verhielte es sich immer so, daſs wenn Weisheit da wäre, bei wem sie wäre, der keines guten Glükkes weiter bedürfe. Nachdem wir nun hierin übereingekommen, befragte ich ihn noch einmal um das vorher eingestandene, wie es wol damit stände. Wir hatten nemlich eingestanden, sprach ich, wenn wir viel Gutes hätten, dann würden wir glükselig sein und wohlleben. — Das gab er zu. — Würden wir also glükselig sein vermöge des vorhandenen Guten, wenn es uns nuzte, oder wenn es uns nicht nuzte? — Wenn es uns nuzte, sprach er. — Und würde es uns wol nuzen, wenn wir es nur hätten, und es nicht gebrauchten? Wie wenn wir viel Speisen hätten, äſsen aber nicht, oder Getränk und tränken nicht, hätten wir dann einen Nuzen davon? — Nicht füglich, sprach er. — Und wie alle Künstler, wenn ihnen alle Erfordernisse zur Hand wären jedem zu seinem Werk, sie bedienten sich deren aber nicht, würden diese dann wohlleben durch diesen Besiz, weil sie doch alles haben, was ein Künstler haben muſs? Wie der Zimmermann, wenn der alle Werkzeuge in Bereitschaft hätte und auch Holz genug, zimmerte aber nicht; hätte er wol irgend Nuzen von seinem Besiz? — Ganz und gar keinen, sprach er. — Wie nun, wenn Jemand Reichthum besäſse und alles Gute, dessen wir vorhin erwähnten, gebrauchte es aber nicht; würde der glükselig sein durch den Besiz dieses Guten? — Nicht eben, Sokrates. — Wer also glükselig sein soll, sprach ich, der muſs, wie es scheint, dergleichen Güter nicht nur besizen, sondern auch gebrauchen, oder der Besiz wird ihm zu

nichts nuz. — Du hast Recht, — Ist nun dieses
etwa schon hinlänglich, Kleinias, um Jemand
glükselig zu machen, daſs er das Gute habe und
gebrauche? — Mich dünkt ja. — Etwa nur,
sprach ich, wenn er es recht gebraucht, oder
auch wenn nicht? — Wenn recht. — Wohl ge-
sprochen, sagte ich. Denn weit ärger, denke
ich, ist es, wenn Jemand irgend etwas unrecht
gebraucht, als wenn er es ganz bei Seite läſst.
Denn jenes ist übel, dieses aber weder gut noch
übel. Oder wollen wir nicht so sagen? — Er
281 räumte es ein. — Wie nun? in jener Behand-
lung und Gebrauch der Hölzer, giebt es da et-
was anderes, was den rechten Gebrauch bewirkt,
als die Wissenschaft des Zimmerns? — Wol
nicht, sagte er. — Eben so auch wol in der Be-
handlung der Gefäſse ist es das Wissen, was die
Richtigkeit bewirkt. — Das dünkte ihn auch.
— Also auch wol, sprach ich, im Gebrauch der
zuerst angeführten Güter, des Reichthums, der
Gesundheit und Schönheit, war es das Wissen,
was zum richtigen Gebrauch aller dieser Dinge
die Behandlung derselben anführt und leitet,
oder etwas anderes? — Das Wissen, sagte er.
— Nicht nur gutes Glükk also, sondern auch
wohlleben, wie es scheint, gewährt die Er-
kenntniſs dem Menschen bei jedem Besiz und
Geschäft. — Er gestand es ein. — Ist also wol,
beim Zeus, sprach ich, irgend ein anderer Be-
siz etwas nuz ohne Einsicht und Weisheit?
Würde wol ein Mensch Vortheil haben, wenn er
auch noch so viel besäſse und thäte, der keine
Vernunft hat? Oder möchte er lieber weniger
haben, wenn er keine Vernunft hat? Ueberlege
es nur so. Würde er nicht, wenn er weniger
thäte, auch weniger fehlen? und wenn er weni-
ger fehlte, auch weniger schlecht leben? und

wenn er weniger schlecht lebte, auch weniger elend sein? — Gewiſs, sagte er. — In welchem Falle würde einer nun wol eher weniger thun, wenn er arm wäre, oder reich? — Wenn arm, sagte er. — Und wenn er schwach wäre oder wenn stark? — Wenn schwach. — Und wenn angesehen oder unangesehen? — Wenn unangesehen. — Und würde wol ein Tapferer und Besonnener weniger thun oder ein Feiger? — Ein Feiger. — Auch ein Träger thäte wol eher weniger als ein Thätiger? — Das räumte er ein. — Und ein Langsamer als ein Behender? und wer schlecht sieht und hört eher als wer scharf? — Dergleichen alles gaben wir einander zu. — Im Allgemeinen also, scheint es, Kleinias, daſs alles insgesammt, was wir zuerst Güter nannten, nicht in der Art dafür könne erklärt werden, als ob es an und für sich von Natur gut wäre. Sondern, wie es scheint, verhält es sich so: Wenn Thorheit darüber gebietet, sind diese Dinge um so gröſsere Uebel als ihr Gegentheil, je mehr sie im Stande sind, dem Gebietenden, welches ja ein Uebel ist, Dienst zu leisten; und wenn Einsicht und Weisheit, dann sind sie gröſsere Güter; an und für sich aber sind weder die einen noch die andern irgend etwas werth. — Offenbar, sprach er, scheint es sich zu verhalten, wie du sagst. — Was folgt uns nun aus dem Gesagten? Etwas anderes, als daſs alles übrige weder gut ist noch übel, von diesen zweien aber die Weisheit das Gute ist und die Thorheit das Uebel? — Das gestand er zu. — So laſs uns, sagte ich, nun auch noch das Uebrige betrachten. Da wir nemlich Alle streben glükselig zu
sein, und sich gezeigt hat, daſs wir dies werden 282
durch den Gebrauch der Dinge, und zwar den richtigen Gebrauch, diese Richtigkeit aber und

das glükliche Gelingen uns die Erkenntniſs zusichert: so muſs demnach, wie man sieht, auf jede Weise ein jeder Mensch dafür sorgen, daſs er so weise werde als möglich. Oder nicht? — Ja, sagte er. — So daſs er glaubt, hiemit gebühre ihm weit mehr von seinem Vater versorgt zu werden als mit Geld, und von seinen Vormündern und Freunden, andern sowol als solchen, die sich für seine Liebhaber ausgeben, und von Fremden sowol als Bürgern, und also bittet und fleht ihm Weisheit mitzutheilen, und es für nichts schändliches oder strafbares hält, o Kleinias, um deswillen dienstbar und unterworfen zu sein dem Liebhaber sowol als jedem andern Menschen, freiwillig zu jedem ehrenvollen Dienst verhaftet, um nur weise zu werden. Oder, sprach ich, dünkt es dich nicht so? — Allerdings, sagte er, dünkt mich vollkommen richtig, was du sagst. — Wenn nemlich, o Kleinias, sprach ich, die Weisheit lehrbar ist, und sich nicht etwa nur von selbst bei den Menschen einstellt. Denn dies haben wir noch zu erwägen, und es ist noch nichts darüber festgesezt zwischen dir und mir. — Ich wenigstens, o Sokrates, denke daſs sie lehrbar ist. — Darüber war ich erfreut, und sagte, Sehr schön gesprochen, bester Mann, und sehr wohl hast du daran gethan, mich einer groſsen Untersuchung eben dieses Gegenstandes zu überheben, ob nemlich die Weisheit lehrbar ist oder nicht. Nun also, da du glaubst, sowol daſs sie lehrbar ist als auch daſs sie allein unter allen Dingen den Menschen selig und glüklich machst, kannst du wol anders als behaupten, daſs man die Weisheit suchen müsse, und selbst auch gesonnen sein dieses zu thun? — Allerdings, sagte er, so sehr als irgend möglich. — Als ich nun dieses

zu meiner Freude vernommen, sprach ich, Dies also wäre mein Beispiel, o Dionysodoros und Euthydemos, wie ich wünsche, daſs eine ermahnende Rede sein soll, so unkünstlich wie es ist, und mit vieler Mühe und Weitläuftigkeiten zu Stande gebracht. Welcher von euch beiden nun aber will, der zeige sich uns, indem er eben dieses nach der Kunst thut. Oder wenn ihr das nicht wollt: so zeigt dem jungen Menschen, was nun zunächst darauf folgt, wobei ich stehen geblieben bin, ob er nemlich jede Erkenntniſs erwerben muſs, oder ob es irgend eine einzelne giebt, deren Besiz ihn glükselig und zu einem treflichen Manne machen muſs, und welche dies ist. Denn wie ich schon am Anfang sagte, gar viel ist uns daran gelegen, daſs dieser Jüngling weise und gut werde.

Dies sagte ich, o Kriton, und war sehr be- 285
gierig zu sehen was nun hierauf folgen würde, und gab recht Acht, auf welche Art sie die Rede angreifen, und wobei sie anfangen würden, dem Jüngling zuzureden, daſs er Weisheit und Tugend üben solle. Der älteste von ihnen also, Dionysodoros, begann zuerst die Rede, und wir Alle sahen auf ihn in der Erwartung, ganz wunderbare Dinge sogleich zu vernehmen. Was uns denn auch begegnete. Denn eine ganz bewundernswürdige Rede, o Kriton, begann der Mann, welche dir wol lohnen wird zu hören, wie kräftig sie war, um zur Tugend anzutreiben. Sage mir doch, sprach er, Sokrates und ihr Uebrigen, die ihr zu wünschen äuſsert, daſs dieser junge Mensch weise werden möge, scherzet ihr nur, indem ihr dieses sagt, oder meint und wünschet ihr es wirklich im Ernst? — Da dachte ich, sie glaubten, wir hätten zuerst schon gescherzt, als wir sie beide aufforderten, sich

mit dem Knaben zu unterreden, und daſs sie deshalb auch mit ihm gescherzt und nichts ernstliches getrieben hätten. Weil ich nun dies dachte, betheuerte ich noch kräftiger, daſs wir es im höchsten Ernste meinten. — Da sagte Dionysodoros, Bedenke dir es wohl, Sokrates, daſs du nicht hernach läugnen muſst, was du jezt sagst. — Das habe ich schon bedacht, sprach ich, und ich werde es niemals abläugnen. — Was sagt ihr also, sprach er, ihr wollt, daſs er weise werde? — Allerdings. — Jezt aber, sprach er, ist Kleinias wol weise oder nicht? — Nein, sagt er ja selbst, sprach ich, denn er ist kein Prahler. — Und ihr, sprach er, wollt, er soll weise werden, und nicht unweise sein? — Das gestanden wir ein. — Also der er nicht ist wollt ihr daſs er werde, der er aber jezt ist daſs er nicht mehr sei? — Als ich das hörte, gerieth ich schon ganz in Verwirrung. Er aber benuzte sogleich meine Verwirrung und sagte weiter — Aber wenn ihr wollt, daſs er nicht mehr sei der er ist: so wollt ihr ja, wie es scheint, daſs er untergehe. Und das sind mir doch vortrefliche Freunde und Liebhaber, welche nichts lieber wollten, als daſs ihr Liebling umkäme. — Und als Ktesippos das hörte, verdroſs es ihn seines Lieblings wegen, und er sagte: Du Thurischer Fremdling, wenn es nicht zu unfein wäre zu sagen: so wollte ich dir auf den Kopf zusagen, was für eine Absicht du dabei hast, mir und den Andern das anzulügen, was meiner Meinung nach nicht einmal ohne Frevel kann gesagt werden, daſs ich wollte, dieser käme um! — Wie doch Ktesippos, sprach Euthydemos, glaubst du, es sei möglich zu lügen? — Beim Zeus, ja, antwortete er, wenn ich nicht toll bin. — Indem man den Gegen-

stand ausspricht, von dem die Rede ist, oder indem man ihn nicht ausspricht? — Indem man ihn ausspricht, sagte er. — Indem er ihn nun ausspricht, spricht er doch nicht etwas anderes aus von dem was ist, sondern eben jenes was er 284
ausspricht? — Wie anders, sprach Ktesippos! — Und jenes, was er ausspricht, gehört doch auch zu dem was ist, und ist Eins davon abgesondert von dem Uebrigen? — Allerdings. — Wer also jenes ausspricht, spricht aus was ist, und wer spricht was ist, der spricht auch Wahres, so daſs Dionysodoros, wenn er spricht was ist, auch wahr spricht und dir nichts anlügt. — Ja, sagte Ktesippos, aber wer das sagt, o Euthydemos, der sagt nicht was ist. — Darauf sagte Euthydemos, Aber das Nichtseiende, nicht wahr, ist nicht? — Es ist nicht. — Nicht wahr also, das Nichtseiende ist auf keine Weise? — Auf keine Weise. — Kann nun wol Jemand mit diesem Nichtseienden irgend etwas thun, wer es auch sei, um es zu etwas zu machen, da es ja auf keine Weise ist? — Mich dünkt wol nicht, sprach Ktesippos. — Wie nun die Redner, wenn sie vor dem Volke sprechen, thun sie nichts? — Sie thun allerdings etwas. — Und wenn sie thun, so machen sie auch? — Ja. — Das Sprechen ist also ein Thun und Machen? — Das gab er zu. — Also spricht auch Niemand von dem was nicht ist, denn er thäte alsdann etwas damit. — Du aber hast eingestanden, daſs Niemand mit dem Nichtseienden etwas thun könne. So daſs nach deiner Rede Niemand falsches spricht, sondern, spricht Dionysodoros, so spricht er auch Wahres und was ist. — Beim Zeus, Euthydemos, sagte Ktesippos, gewissermaſsen spricht er freilich von dem was ist, aber nicht so wie es sich verhält. — Was sagst du,

Ktesippos, sprach Dionysodoros, giebt es welche, die von den Dingen so sprechen, wie sie sich verhalten? — Freilich, sagte jener, alle Rechtlichen, und die wahr sprechen. — Wie nun? verhält sich nicht das Gute gut und das Schlechte schlecht? — Das gab er zu. — Und rechtliche Leute, behauptest du, sprechen von den Dingen, wie sie sich verhalten? — Das behaupte ich. — Also schlecht sprechen die Guten vom schlechten, wenn sie so davon sprechen wie es sich verhält? — Ja, beim Zeus, sprach jener, gar sehr, von allen schlechten Menschen, unter welche du, wenn du mir folgst, dich hüten wirst zu gehören, damit die Guten nicht schlecht von dir sprechen. Denn das wisse nur, daſs die Guten allerdings von den Schlechten schlecht sprechen. — Sprechen sie, sagte Euthydemos, etwa auch von den Groſsen groſs, und von den Warmen warm? — Allerlerdings freilich, sprach Ktesippos; und gewiſs sprechen sie auch von den Frostigen frostig, und sagen auch daſs ihre Unterhaltung so ist. — Du schimpfst, Ktesippos, sprach Dionysodoros, du schimpfst. — Beim Zeus, Dionysodoros, ich nicht, sprach Ktesippos; denn ich bin dir gut. Sondern ich ermahne dich nur als Freund, und gebe mir Mühe dich zu bewegen, daſs du nie wieder vor mir so garstig sprechen mögest, als
285 wollte ich, daſs diejenigen umkämen, die ich am höchsten achte. — Da mir nun vorkam, als würden sie zu heftig gegen einander: so machte ich einen Scherz mit dem Ktesippos, und sagte, Mich dünkt, Ktesippos, wir sollten von den Fremden annehmen was sie sagen, wenn sie uns davon mittheilen wollen, und uns nicht um Worte streiten. Denn wenn sie verstehen, Menschen auf solche Weise untergehen zu lassen,

daſs sie sie aus schlechten und unvernünftigen zu guten und vernünftigen machen; mögen sie nun einen solchen Tod und Untergang selbst erfunden oder von Andern gelernt haben, daſs sie einen als einen Schlechten untergehn und als einen Guten wieder hervorkommen lassen; wenn sie dies verstehen, und offenbar verstehen sie es, denn sie sagten ja, dies wäre ihre neuerdings erfundene Kunst, die Menschen aus Schlechten zu Guten zu machen: so wollen wir ihnen beiden dies zugestehen. Mögen sie uns den Knaben umbringen und ihn dann vernünftig machen und uns übrige insgesammt dazu. Und wenn ihr Jüngeren euch fürchtet: so mag wie am Karier an mir der Versuch gemacht werden. Denn ich, da ich ohnedies schon alt bin, bin bereit die Gefahr zu bestehen, und übergebe mich hier dem Dionysodoros wie der Kolchischen Medea; er bringe mich um, ja er koche mich wenn er will, und alles was er will soll ihm freistehn, nur bringe er mich als einen guten wieder zum Vorschein. — Darauf sagte Ktesippos, Auch ich, o Sokrates, bin bereit mich den Fremden hinzugeben, sogar, wenn sie wollen, mich zu gerben, ärger als sie es schon jezt thun, wenn nur am Ende nicht aus meinem Fell wie aus des Marsyas ein Schlauch wird, sondern Tugend. Dionysodoros glaubt freilich, ich wäre ihm böse; ich bin ihm aber gar nicht böse, sondern ich widerspreche ihm nur auf das, was er, gar nicht schön wie mich dünkt, gegen mich gesagt hat. Also Dionysodoros, fuhr er fort, nenne das Widersprechen nicht Schimpfen; denn schimpfen ist ganz etwas anderes. — Darauf fiel Dionysodoros ein, Also, Ktesippos, du redest, als gäbe es wirklich ein Widersprechen? — Allerdings, sagte er, gar sehr. Und du, Dionysodoros,

glaubst etwa nicht, daſs es ein Widersprechen
giebt? — Du wirst doch gewiſs nicht zeigen
können, sagte jener, daſs du je gehört hast Ei-
nen dem Andern widersprechen? — Ganz recht,
sagte er, Aber laſs uns hören, ob ich dir nicht
jezt zeige, daſs Ktesippos dem Dionysodoros wi-
derspricht. — Willst du mir also hierüber Rede
stehen? — Gern, sagte er. — Wie also, sprach
jener, man kann doch über alle Dinge sprechen?
— Allerdings. — Doch wie jedes ist, oder auch
wie es nicht ist? — Wie es ist. — Denn wenn
286 du dich erinnerst, haben wir auch nur eben ge-
zeigt, daſs Niemand spricht, wie etwas nicht
ist. — Und was soll das? sprach Ktesippos,
widersprechen wir einander deshalb weniger, ich
und du? — Etwa denn, fragte jener, werden
wir einander widersprechen, wenn wir beide
wissen, was über die Sache zu sagen ist? oder
würden wir in diesem Falle doch gewiſs einerlei
sagen? — Das räumte er ein. — Aber wenn
keiner von uns sagt, was über die Sache zu sa-
gen ist, würden wir dann einander widerspre-
chen? oder würde ja so überhaupt der Sache gar
nicht erwähnt von keinem von uns? — Auch
das gab er ebenfalls zu. — Also wol, fuhr er
fort, wenn ich sage, was über diese Sache zu sa-
gen ist, du aber, was über eine andere, dann
etwa widersprechen wir einander? Oder spreche
ich dann zwar von der Sache, du aber sprichst
ganz und gar nicht davon? und wie kann nun
wol, wer gar nicht von etwas spricht, dem wi-
dersprechen, der davon spricht? — Hierauf
schwieg Ktesippos. Ich aber war verwundert
über die Rede und sprach, Wie meinst du das,
Dionysodoros? denn ich habe diese Rede schon
von gar Vielen gehört und wundere mich immer
darüber. Denn schon die Schule des Protagoras

bediente sich dieses Sazes gar sehr, und noch ältere. Mich aber dünkte es immer eine ganz wunderliche Sache damit zu sein, und daſs er nicht nur alle andern umstöſst, sondern auch sich selbst. Nun also hoffe ich die eigentliche Bewandniſs davon durch dich recht gründlich zu erfahren. Nicht wahr, man kann nicht falsches sprechen, dies besagt eigentlich der Saz? Nicht so? Sondern man spricht entweder, und dann auch wahres, oder man spricht nicht? — Er gab zu, daſs es so wäre. — Soll nun etwa falsches zu sprechen zwar nicht möglich sein, zu denken aber wol möglich? — Auch nicht zu denken, sagte er. — Also, sprach ich, giebt es auch überall keine falsche Vorstellung? — Nein, sagte er. — Also auch keinen Unverstand und keine unverständigen Menschen? Oder wäre nicht eben das der Unverstand, wenn es welchen gäbe, das Sich irren an den Gegenständen? — Freilich, sagte er. — Dies aber findet nicht Statt? fragte ich. — Nein, sagte er. — Sagst du nun das etwa nur um zu reden, Dionysodoros, und um etwas wunderliches zu sagen? oder denkst du in der That, daſs kein Mensch unverständig ist? — So widerlege du es, sagte er. — Findet das denn Statt nach deiner Meinung, sprach ich, Widerlegen, wenn sich doch Niemand irrte? — Das findet nicht Statt, sagte Euthydemos. — Auch hieſs ich dir ja jezt nicht mich widerlegen, sagte Dionysodoros; denn wie könnte Jemand etwas fodern was nicht ist! — O Euthydemos, sprach ich, auf diese überweisen und vortreflichen Dinge verstehe ich mich freilich nicht recht; aber ich sehe doch bald so etwas darin. Vielleicht werde ich dich daher etwas beschwerliches fragen, aber verzeihe es mir. Denn sieh nur, wenn man weder Unwahres sprechen kann,

noch Unrichtiges vorstellen, noch unverstän-
dig sein, nicht wahr, so kann man ja auch nicht
287 fehlen, wenn man etwas thut? Denn was einer
thut, das kann er doch nicht verfehlen indem er
es thut. Meint ihr es nicht so? — Freilich,
sagte er. — Und hier kommt nun, sprach ich,
meine beschwerliche Frage. Denn wenn wir
gar nicht fehlen weder im Handeln noch im Re-
den noch im Denken, wenn sich dies so verhält:
so sagt doch, beim Zeus, ihr, als wessen Leh-
rer seid ihr denn hieher gekommen? Oder sag-
tet ihr nicht eben, ihr verständet am besten je-
dem Menschen, der nur lernen wollte, Tugend
mitzutheilen? — Also, Sokrates, nahm Dio-
nysodoros das Wort, bist du so altväterisch, daſs
du jezt wieder vorbringst, was wir vorher sag-
ten? Auch wenn ich vor dem Jahre etwas ge-
sagt hätte, würdest du es wieder vorbringen; mit
dem aber, was gegenwärtig gesprochen wird,
weiſst du nichts anzufangen? — Es ist eben sehr
schwer, sagte ich. Ganz natürlich; wird es doch
von weisen Männern gesprochen. Denn auch
mit diesem lezten ist sehr schwer etwas anzufan-
gen, was du eben sagtest. Nemlich eben dieses,
Ich weiſs nichts damit anzufangen, wie meinst
du dies, Dionysodoros? offenbar doch wol so,
daſs ich es nicht zu widerlegen weiſs? Oder sage
was diese Redensart dir sonst sagen will, Nicht
wissen, was man mit einer Rede anfangen soll?
— Da sagst du wieder etwas Anderes, sprach er,
womit gewaltig schwer etwas anzufangen ist.
Antworte mir! — Ehe du geantwortet hast?
fragte ich. — Antwortest du nicht? sprach er.
— Ist das wol Recht so? sprach ich. — Ganz
recht, antwortete er. — Aus welchem Grunde
doch? sprach ich. Oder offenbar aus dem, daſs
du jezt als ein hochweiser Mann im Reden zu

uns

uns gekommen bist, und gar wohl weiſst, wenn man antworten muſs, und wenn nicht; und eben daher auch jezt nicht das mindeste antwortest, wohl wissend, daſs du es jezt nicht muſst. — Du schwazest, sagte er, und denkst nicht ans Antworten. Allein, du Guter, gehorche hübsch und antworte, da du doch zugiebst, daſs ich weise bin. — Ich werde wol müssen, wie es scheint, sprach ich; denn du hast zu befehlen, also frage nur. — Also was etwas sagen will, muſs das eine Seele haben, oder will auch das Unbeseelte etwas sagen? — Es muſs eine Seele haben. — Kennst du also etwa, sprach er, eine Redensart, die eine Seele hat? — Beim Zeus, ich nicht. — Wie konntest du also nur eben fragen, was mir wol die Redensart sagen wollte? — Wie anders, sprach ich, als daſs ich gefehlt habe aus Dummheit! Oder habe ich nicht gefehlt, und war auch das recht gesagt, daſs die Redensart etwas sagen wollte? Was meinst du, habe ich gefehlt oder nicht? Denn habe ich nicht gefehlt, so wirst du mich auch nicht widerlegen, wiewol du sehr weise bist, und weiſst dann auch nichts mit der Rede anzufangen. Habe ich aber gefehlt: so hast du auch so nicht recht, indem du ja behauptest, man könne nicht fehlen. Und das geht nicht gegen etwas, was du vor dem Jahre gesagt hast. Also, 288
o Dionysodoros und Euthydemos, scheint dieser Saz immer auf demselben Flekk zu bleiben, und noch immer wie vor alten Zeiten indem er umwirft mitzufallen. Und dagegen, daſs ihm dies nicht begegne, scheint nicht einmal eure Kunst ein Mittel ausgefunden zu haben, die doch so ganz bewundernswürdig ist in der Genauigkeit des Redens. — Darauf sagte Ktesippos, Wunderliche Dinge redet ihr Thurischen Männer

oder Chiischen, oder woher und wie ihr sonst am liebsten möget genannt werden, denen so gar nichts darauf ankommt, Unsinn zu reden. — Da besorgte ich, es möchte ein Zank entstehn, und besänftigte den Ktesippos wieder, und sagte, O Ktesippos, was ich nur eben zum Kleinias sagte, eben dasselbe sage ich auch zu dir, du begreifst nur die Weisheit dieser Fremdlinge nicht, wie bewundernswürdig sie ist, und wie sie nur noch nicht Ernst machen wollen, sie uns zu zeigen, sondern den Proteus nachahmen, den Aegyptischen Sophisten, und uns bezaubern. Wir also wollen den Menelaos nachahmen, und nicht ablassen von den Männern, bis sie uns das sehen lassen, womit es ihnen Ernst ist. Denn ich glaube, sie werden uns etwas gar herrliches erscheinen lassen, wenn sie erst anfangen Ernst zu machen. Also wollen wir sie bitten und flehen und ihnen zureden, dafs sie es uns sehen lassen.

Daher, denke ich, will ich ihnen selbst noch einmal vorzeichnen, wie ich wünsche, dafs sie uns erscheinen mögen. Wo ich nemlich vorher stehen blieb, von da will ich versuchen, ihnen das folgende so gut ich kann durchzunehmen, ob ich sie etwa damit herauslokke, dafs sie aus Mitleid und Erbarmen mit mir, wie ich mich anstrenge und es ernstlich nehme, auch selbst Ernst machen. Du aber, Kleinias, sprach ich, erinnere mich doch wo wir vorher stehen blieben. Wie ich glaube dabei: man müsse die Weisheit suchen und philosophiren, wurde zulezt festgesezt. Nicht wahr? — Ja, sagte er. — Die Philosophie aber, sprach ich, ist der Besiz einer Erkenntnifs. Nicht so? — Ja. — Was für eine Erkenntnifs müssen wir aber wol haben, um die rechte zu haben? Ist nicht soviel

wenigstens ganz unbedingt gewiſs, daſs es die-
jenige sein muſs, die uns etwas nuzt? — Frei-
lich, sagte er. — Würde es uns nun etwas nu-
zen, wenn wir verständen herumzugehn und zu
erkennen, wo das meiste Gold ausgegraben
wird. — Vielleicht, sagte er. — Aber vorher,
sprach ich, haben wir doch dieses erwiesen,
daſs wenn auch ohne weiteres, und ohne erst in
der Erde zu graben, uns alles zu Gold würde,
und wenn wir auch die Steine wüſsten zu Gold
zu machen, diese Erkenntniſs uns nichts werth
wäre. Denn wenn wir nicht auch wüſsten, das
Gold zu brauchen: so würde es uns, wie sich 289
gezeigt hatte, gar nichts nuz sein. Oder erin-
nerst du dich dessen nicht? sprach ich. — Sehr
wohl, sagte er, erinnere ich mich dessen. —
Eben so wenig, wie es scheint, werden die
übrigen Erkenntnisse uns zu etwas nuz sein, we-
der die Erwerbkunst noch die Heilkunst noch
sonst irgend eine, welche etwas hervorzubrin-
gen weiſs, nicht aber auch das zu gebrauchen,
was sie hervorgebracht hat. Nicht so? — Er
stimmte ein. — Ja, auch nicht einmal wenn es
eine Kunst gäbe unsterblich zu machen, ohne
daſs man wüſste die Unsterblichkeit zu gebrau-
chen: so scheint, auch nicht einmal diese wür-
de etwas nuz sein, wenn man aus dem Einge-
standenen schlieſsen darf. — Ueber alles dieses
kamen wir überein. — Einer solchen Erkennt-
niſs also bedürfen wir, schöner Knabe, sprach
ich, in welcher das Hervorbringen und das Ge-
brauchenwissen des Hervorgebrachten beides
zusammenfällt. — Das scheint wol, sagte er. —
Weit gefehlt also, daſs wir müſsten Kitharenma-
cher sein, und nach einer solchen Erkenntniſs
trachten. Denn hier ist bei demselben Gegen-
stand die hervorbringende Kunst für sich und

die gebrauchende auch für sich, jede abgesondert von der andern. Denn die Kunst, eine Kithare zu machen, und die, sie zu spielen, sind ganz verschieden von einander. Nicht so? — Er bejahete es. — Auch des Flötenmachens also bedürfen wir wol nicht; denn damit ist es wieder eben so? — Das dünkte ihn auch. — Aber bei den Göttern, sprach ich, wenn wir nun die Kunst Reden zu machen lernten, ob diese es etwa ist, durch welche wir glükselig sein müſsten, wenn wir sie besäſsen? — Das denke ich wol nicht, fiel mir Kleinias ein. — Aus welchem Grunde? sprach ich. — Ich sehe, sagte er, einige Redenmacher, welche ihre eignen Reden, die sie machen, nicht zu gebrauchen wissen, eben wie die Kitharenmacher ihre Kitharen; sondern auch hier sind Andere geschikt, das was jene verfertiget haben zu gebrauchen, welche selbst ihrerseits des Redenmachens unkundig sind. Offenbar also ist auch bei den Reden abgesondert die Kunst des Verfertigens von der des Gebrauchs. — Du scheinst mir einen hinlänglichen Grund angegeben zu haben, sprach ich, daſs die Kunst der Redenmacher nicht diese sein kann, durch deren Besiz einer glükselig würde. Wiewol ich dachte, hier würde sich uns gewiſs die Erkenntniſs zeigen, die wir so lange schon suchen. Denn diese Männer, die Redenschreiber, o Kleinias, wenn ich unter ihnen bin, dünken mich immer gar weise, und auch ihre Kunst eine gar göttliche und erhabene. Und das ist auch kein Wunder; denn sie ist ein Theil der Beschwörungskunst, nur um ein Weniges beschränkter als jene. Denn
290 die Beschwörungskunst ist eine Besänftigung der Schlangen, Spinnen, Skorpione und anderer Thiere und Uebel; jene aber ist für Richter und Gemeindemänner und andere Versammlungen

die Besänftigung und Besprechung. Oder, sprach ich, dünkt es dich anders wie? — Nein, sagte er, sondern so leuchtet es mir ein, wie du es vorträgst. — Wohin also, sprach ich, können wir uns noch wenden, zu welcher Kunst? — Ich weiſs keinen Rath, sagte er. — Aber ich, sprach ich, glaube sie gefunden zu haben. — Was für eine, fragte Kleinias? — Die Kriegskunst nemlich dünkt mich vor jeder andern die zu sein, deren Besiz glükselig macht. — Das scheint mir nicht. — Wie so? fragte ich. — Sie ist ja wol eine Kunst, Jagd zu machen auf Menschen? — Nun? und weiter? sprach ich. — Und niemand, sagte er, hat mehr von der Jagdkunst selbst, als eben das Erjagen und Einfangen. Haben sie aber eingefangen was sie jagten: so sind sie selbst nicht im Stande es zu gebrauchen; sondern die Jäger und Fischer übergeben es den Köchen, die Meſskünstler aber und Rechner und Sternkundigen, nemlich auch diese sind Jagende, weil sie ja ihre Figuren und Zahlenreihen nicht machen, sondern diese sind schon, und sie finden sie nur auf, wie sie sind; wie also nun diese auch nicht selbst verstehn sie zu gebrauchen, sondern nur zu jagen: so übergeben sie, so viele ihrer nicht ganz unverständig sind, ihre Erfindungen den Dialektikern, um Gebrauch davon zu machen. — Wohl, sprach ich, du schönster und weisester Kleinias, dies verhalte sich so. — Freilich, sagte er, und die Heerführer, wenn sie eine Stadt erjagt haben oder ein Heer, übergeben es auf dieselbe Weise den Staatsmännern. Denn sie selbst wissen das nicht zu gebrauchen, was sie erjagt haben, eben wie die Wachtelfänger, meine ich, den Wachtelmästern ihren Fang übergeben. Wenn wir also, fuhr er fort, eine solche Kunst gebrauchen, welche, was sie, es sei nun hervorbrin-

gend oder auffindend, erworben hat, auch selbst zu gebrauchen weiſs, und eine solche nur uns glükselig machen kann: so müssen wir, sprach er, eine andere suchen als die Kriegskunst.

Krit. Was sagst du, Sokrates? So hätte dieser Knabe gesprochen?

Sok. Glaubst du es nicht, Kriton?

Krit. Nein, beim Zeus, denn ich denke, wenn er das gesagt hätte, bedürfte er weder des Euthydemos noch sonst irgend eines Menschen zu seiner Unterweisung.

Sok. Ob etwa, beim Zeus, der Ktesippos es war, der es sagte, und ich entsinne mich nur nicht recht?

Krit. Was doch Ktesippos!

Sok. Aber das weiſs ich doch, daſs es weder Dionysodoros war noch Euthydemos, der
291 das sagte. Oder, bester Kriton, war auch etwa ein ganz Anderer dabei, der dies gesprochen hat? Denn daſs ich es gehört habe, weiſs ich doch ganz gewiſs.

Krit. Ja, beim Zeus, Sokrates, ein ganz anderer muſs es wol gewesen sein, und ein weit besserer. Aber was für eine Kunst suchtet ihr nun noch nach diesen? und habt ihr jene gefunden oder habt ihr sie nicht gefunden, nach der ihr suchtet?

Sok. Woher, Bester, sollten wir sie gefunden haben? Sondern wir machten uns ganz lächerlich. Wie die Kinder, welche den Schwalben nachlaufen, glaubten wir jede Wissenschaft nun gleich zu fangen, und dann flogen sie uns immer weg. Was soll ich dir von den andern allen erst erzählen? Aber als wir an die königliche Kunst kamen und diese in Betrachtung zogen, ob sie etwa die wäre, welche Glükseligkeit gewährt und bewirkt: so geriethen wir eben da erst in ein neues Labyrinth, und wo

wir glaubten am Ende zu sein, mufsten wir wieder umwenden, und sahen, dafs wir nur erst am Anfang der Untersuchung wären, und dafs uns noch immer eben soviel fehlte, als da wir die Untersuchung zuerst anfingen.

Krit. Wie ist euch das doch begegnet?

Sok. Das will ich dir sagen. Eine und dieselbe schienen uns diese beiden zu sein, die Staatskunst und die königliche Kunst.

Krit. Und weiter.

Sok. Und dafs dieser Kunst die Kriegskunst und die übrigen die Werke, welche sie verfertigen, in ihre Gewalt übergeben, als welche allein wisse sie zu gebrauchen. Ganz klar also schien sie uns die zu sein, die wir suchten, und die Ursach alles Richtighandelns im Staate, ja recht nach des Aeschylos Vers alles lenkend sie allein am Steuer zu sizen des Staats und über alles herschend alles nüzlich zu machen.

Krit. Und war das nicht ganz recht gedacht, Sokrates?

Sok. Du sollst es richten, Kriton, wenn du auch hören willst, wie es uns nach diesem erging. Wir überlegten es nemlich auch wiederum so. Wolan, diese alles beherrschende königliche Kunst, was für ein Werk bewirkt sie uns denn? Oder etwa keines? Ganz gewifs doch eins, sagten wir zu einander. Hättest du nicht auch so gesagt, Kriton?

Krit. Ich gewifs.

Sok. Was, würdest du also sagen, wäre ihr Werk? Wie wenn ich dich fragte, indem die Heilkunst nun alles regiert, was sie zu regieren hat, was für ein Werk schafft sie uns? Würdest du nicht antworten, die Gesundheit?

Krit. Ich gewifs.

Sok. Und eure Kunst, die Landwirthschaft, wenn die alles regiert, was sie zu regie-

ren hat, was bewirkt sie uns? Würdest du
292 nicht sagen, sie verschaffe uns die aus der Erde hervorgehende Nahrung?

Krit. Ja.

Sok. Wie also die königliche Kunst? wenn sie alles regiert, worüber sie zu regieren hat, was bewirkt sie? Vielleicht weifst du nicht sonderlich etwas zu sagen.

Krit. Nein, beim Zeus.

Sok. Auch wir nicht, Kriton. Allein soviel weifst du doch, dafs wenn sie die ist, die wir suchen, sie uns nüzlich sein mufs?

Krit. Gewifs.

Sok. Also mufs sie uns doch etwas Gutes verschaffen?

Krit. Nothwendig, Sokrates.

Sok. Und gut, waren wir übereingekommen, ich und Kleinias, sei nichts anders als eine gewisse Erkenntnifs.

Krit. Ja, so sagtest du.

Sok. Und nicht wahr alles andere, was man als Werke der Staatskunst nennen könnte, und deren wären nun viele, als die Bürger reich zu machen, und frei und ruhig, alles dieses hatte sich gezeigt als weder gut noch böse. Weise aber mufste sie uns machen und Erkenntnifs mittheilen, wenn sie die Nuzenschaffende sein soll und die glükselig machende.

Krit. So ist es. Wenigstens damals hattet ihr dies festgesezt, nach dem was du von dem Gespräch erzählt hast.

Sok. Macht also wol die königliche Kunst die Menschen weise und gut?

Krit. Warum nicht, Sokrates?

Sok. Aber etwan Alle und gut zu allem? und ist sie es etwa die alle Erkenntnifs, auch

die von der Lederbereitung und vom Zimmern, und alle die andern verleiht?

Krit. Das glaube ich nicht, Sokrates.

Sok. Also was denn für eine Erkenntniſs? mit der wir was doch anfangen? Denn auf alle jene Werke soll sie sich nicht verstehen, die weder gut noch böse sind, und auch keine andere Erkenntniſs mittheilen, als nur sich selbst. So müssen wir doch sagen, was sie ist, und was wir mit ihr anfangen? Sollen wir also etwa sagen, die wodurch wir Andere gut machen?

Krit. Gewiſs.

Sok. Und wozu sollen uns diese gut sein? und wozu nüzlich? Oder sollen wir noch weiter sagen, diese sollen wieder Andere gut machen, und die wieder Andere? Worin sie aber gut sind, das wird uns nirgends zum Vorschein kommen, da wir ja alles, was für ein Werk der Staatskunst gehalten wird, verworfen haben. Also wird dies offenbar, wie man sagt, das ewige Einerlei, und wie ich sagte, es fehlt uns noch eben so viel, oder gar mehr als zuvor daran, daſs wir wüſsten, welches doch jene Erkenntniſs ist, die uns glükselig machen würde.

Krit. Beim Zeus, Sokrates, wie es scheint, seid ihr in groſse Verlegenheit gerathen?

Sok. Deshalb auch, Kriton, weil ich in diese Verlegenheit gerathen war, ging ich durch
alle Töne, und bat die Fremdlinge und flehte 293
sie an wie die Dioskuren, uns zu retten, mich und den jungen Menschen aus dieser Brandung unseres Gesprächs, und nun auf alle Weise Ernst zu machen, und uns im Ernst zu zeigen, welches doch die Erkenntniſs ist, die wir erlangen müſsten, um das übrige Leben schön zu verbringen.

Krit. Und wie? verstand Euthydemos sich dazu, sich hierüber hören zu lassen?

Sok. Wie sollte er nicht? und begann gar vornehm seine Rede so.

Soll ich dich, o Sokrates, diese Erkenntniſs, über welche ihr schon so lange in Verlegenheit seid, lehren, oder soll ich dir zeigen, daſs du sie hast? — O Glükseliger, sprach ich, hängt denn dies von dir ab? — Freilich, sagte er. — Nun so zeige mir, beim Zeus, sprach ich, daſs ich sie schon habe; denn das ist ja weit leichter, als wenn ich alter Mann sie erst noch lernen sollte. — Wolan denn, so antworte mir, sprach er. Weiſst du wol etwas? — O ja, sagte ich, mancherlei, Kleinigkeiten aber nur. — Immer genug, sprach er. Dünkt dich nun möglich, daſs irgend etwas das, was es ist, zugleich auch nicht sei? — Nein, sondern unmöglich. — Und du, sprach er, weiſst doch etwas? — Ja. — Also bist du wissend, wenn du weiſst? — Ja freilich, um dieses. — Einerlei. Aber bist du nicht gezwungen, alles zu wissen, wenn du wissend bist? — Nein bei Gott, sagte ich, da ich ja so vieles andere nicht weiſs. — Also, wenn du etwas nicht weiſst, bist du nichtwissend? — Ja, um jenes wol, Lieber, sprach ich. — Bist du deshalb weniger nichtwissend, und eben sagtest du, du wärest wissend? und so bist du was du bist, und bist es auch wieder nicht. — Etwa auch in Beziehung auf dasselbige und zugleich? Wohl, sprach ich, Euthydemos. Denn bei dir ist doch einmal Alles schön gesprochen, wie man zu sagen pflegt. Wie besize ich also jene Erkenntniſs, welche wir suchten, weil nun also unmöglich ist, daſs man dasselbe sei und nicht sei? Nemlich wenn ich Eins weiſs, weiſs ich alles; denn ich kann ja nicht zugleich wissend sein und nichtwissend. Wenn ich aber alles weiſs: so habe ich also auch jene Erkenntniſs?

Meinst du es so, und ist das die Weisheit davon? — Du widerlegst dich ja selbst, Sokrates, sagte er. — Und wie, Euthydemos? sprach ich, befindest du dich nicht ganz in demselben Falle? Ich meines Theils, was mir auch immer begegne mit dir gemeinschaftlich und mit unserm Dionysodoros dem theuren Haupte, das soll mich gar nicht verdrieſsen. Sage mir doch, wiſst ihr nicht auch Einiges und Anderes nicht? — Keinesweges, Sokrates, sagte Dionysodoros. — Wie meint ihr? sprach ich. Also wiſst ihr etwa nichts? — O wohl, sprach er. — Alles also, sprach ich, wiſst ihr, wenn doch irgend etwas? — Alles, sagte er, und du ebenfalls, wenn du
auch nur Eins weiſst, weiſst alles. — O Zeus, 294
sprach ich, was sagst du Wunderbares, und welch groſses Gut kommt da ans Licht! Und wissen etwa auch alle andern Menschen alles oder nichts? — Sie können ja doch nicht, sagte er, einiges wissen und anderes nicht wissen, und so zugleich wissend sein und nichtwissend. — Sondern wie ist es nun? fragte ich. — Alle, sagte er, wissen Alles, sobald sie Eins wissen. — O, um der Götter willen, Dionysodoros, sprach ich, denn nun sehe ich offenbar, daſs ihr es im Ernst meint, und daſs ich euch endlich dahin gebracht habe, Ernst zu machen, ihr Zwei also wiſst in der That Alles; wie Zimmern und Gerben? — Freilich, sagte er. — Auch schustern? — Auch, beim Zeus, und Schuhflikken dazu. — Etwa auch dergleichen, wieviel Sterne es giebt, und wieviel Sand? — Freilich, sagte er. Also du glaubtest wol wir würden dies nicht bejahen? — Da nahm Ktesippos das Wort und sagte: Um Zeus willen, Dionysodoros, zeige mir doch einen Beweis hievon, woran ich erkennen kann, daſs ihr die Wahrheit redet. —

Was soll ich dir zeigen? sprach er. — Weifst
du, wieviel Zähne Euthydemos hat, und Euthy-
demos, wieviele du? — Ist es dir nicht genug,
sprach nun jener, zu hören, dafs wir alles wis-
sen? — Keinesweges, sagte er, sondern dieses
Eine wenigstens beantwortet, und zeigt dafs ihr
die Wahrheit redet. Und wenn ihr sagt Jeder,
wieviel der Andere hat, und es sich zeigt dafs
ihr es wufstet, wenn wir sie hernach zählen: so
wollen wir euch dann auch das übrige glauben.
— Da sie nun dachten, er triebe Spott, so woll-
ten sie nicht; sondern blieben nur immer dabei,
sie wüfsten alle Dinge, und liefsen sich vom
Ktesippos immer weiter fragen nach diesem und
jenem. Denn der hatte es nun gar kein Hehl
mehr, und ich weifs nicht, wonach er sie zu-
lezt nicht fragte, auch nach dem allerunschik-
lichsten, ob sie es auch wüfsten. Sie aber gin-
gen immer ganz dreist auf die Fragen los, und
sagten, sie wüfsten es, wie die wilden Schweine
die auf das Messer auflaufen. So dafs auch ich,
o Kriton, zulezt aus Unglauben mich nicht ent-
halten konnte den Euthydemos zu fragen, ob
Dionysodoros auch tanzen könnte? — Und er
sagte, allerdings. — Doch nicht auch den Mes-
sertanz, fragte ich, und das Scheibendrehen in
seinem Alter? so weise ist er doch nicht? —
Nichts, sprach jener, was er nicht könnte. —
Und, sprach ich, wufste er etwa nur jezt alles,
oder auch immer? — Auch immer. — Auch
als ihr kleine Kinder waret und gleich nach
eurer Geburt wufstet ihr es? — Auch da alles,
sagten sie beide zugleich. — Und uns dünkte
das Ding unglaublich zu sein. Da sagte Euthy-
demos: Du glaubst es wol nicht, Sokrates? —
295 Nur, sprach ich, das sehe ich wol, dafs ihr
weise Männer seid. — Und wenn du mir ant-

worten willst, will ich zeigen, daſs auch du diese wunderbaren Dinge von dir eingestehst. — O, sprach ich, das wird mir groſse Freude machen, dessen überführt zu werden. Denn wenn ich, ohne es gewuſst zu haben, weise bin, und du mir dieses zeigen kannst, daſs ich Alles weiſs und immer, was für einen gröſseren Fund könnte ich thun in meinem ganzen Leben? — Antworte also, sagte er. — Frage nur, sprach ich, ich will gewiſs antworten. — Bist du irgend um einiges wissend, Sokrates, oder nicht? — Das bin ich. — Und womit du wissend bist, eben damit weiſst du auch? oder mit etwas anderem? — Eben damit, sagte ich. Denn ich denke doch, du meinst die Seele, oder meinst du die nicht? — Schämst du dich nicht, Sokrates, sprach er, Gegenfragen zu machen, wenn du gefragt wirst? — Gut, sprach ich. Aber wie soll ich es machen? Ich will es gern so machen, wie du befiehlst. Wenn ich also nicht weiſs wonach du fragst, befiehlst du dann, daſs ich dennoch antworten soll, und nicht nachfragen? — Du denkst dir doch etwas bei dem was ich frage? sagte er. — O ja. — Nun so antworte, sprach er, nach dem was du dir dabei denkst. — Wie aber, fragte ich, wenn du nun etwas anderes bei deiner Frage im Sinne hattest und ich wieder etwas anderes dabei denke, und in Beziehung hierauf antworte, wirst du denn zufrieden damit sein, wenn ich, was gar nicht zur Sache gehört, antworte? — Ich wol, sprach er, aber du freilich nicht, wie ich glaube. — Nun so will ich, beim Zeus, nicht eher antworten, sprach ich, bis ich es gehörig erforscht habe. — Du willst, sagte er, nur deshalb nicht so antworten, wie du es jedesmal verstanden hast, weil du faselst und alberner bist als sich

schikt. — Da merkte ich, daſs er mir böse war, weil ich das Gesagte aus einander sezte, da er mich mit Worten umstellen und fangen wollte. Und ich dachte an den Konnos, wie der mir auch jedesmal böse ist, wenn ich ihm nicht folge, und sich dann weniger Mühe mit mir giebt, weil er mich für ungelehrig hält. Da ich nun im Sinne hatte, auch bei diesen zur Schule zu gehn: so glaubte ich folgen zu müssen, damit sie mich nicht für widerspenstig hielten, und mich abwiesen. Ich sagte also: Nun, wenn du meinst, Euthydemos, daſs ich es so machen soll: so will ich es so machen. Denn wie man die Untersuchung im Gespräch führen muſs, verstehst ja auf alle Weise du kunstreicher Mann besser als ich Ungelehrter. Frage mich also noch einmal von Anfang. — So antworte noch einmal, sprach er, ob du mit etwas weiſst was du weiſst, oder nicht? — Ja, sagte ich, mit der Seele. — Schon wieder, sagte er, sezt der Mann etwas hinzu zur Antwort auf die Frage. Ich frage ja nicht, womit du weiſst, sondern nur ob mit etwas? — Da habe ich
296 schon wieder, sprach ich, mehr als ich sollte geantwortet aus Ungeschick. Aber verzeihe es mir, ich will auch nun ganz schlicht antworten, daſs ich immer mit etwas weiſs was ich weiſs. — Auch immer, sprach er, mit demselbigen, oder bisweilen mit diesem, bisweilen mit etwas anderem? — Immer, wenn ich weiſs, sprach ich, mit diesem. — Wirst du denn niemals, sagte er, aufhören hinzuzusezen? — Daſs uns sonst nur nicht dieses Immer einen Streich spiele. — Uns gewiſs nicht, sagte er; sondern wenn ja, so geschieht es dir. Also antworte. Weiſst du immer mit demselbigen? — Immer, sprach ich, da doch nun das Wenn weg soll. — Also immer

weiſst du hiemit; und immer wissend weiſst du etwa einiges hiemit, womit du weiſst, Anderes mit etwas anderem? oder alles hiemit? — Hiemit, sprach ich, alles insgesammt, was ich nur weiſs. — Da haben wir es! sagte er, schon wieder kommt derselbe Zusaz. — Ich nehme es schon wieder zurük, sprach ich, dieses Was ich nur weiſs. — Gar nichts, sagte er, sollst du davon zurüknehmen; ich verlange es gar nicht. Antworte mir nur. Könntest du wol Alles insgesammt wissen, wenn du nicht Alles wüſstest? — Das wäre freilich ein Wunder! sagte ich. — Darauf sagte er: Nun seze immer hinzu, was du nur willst! hast du doch eingestanden, daſs du alles wüſstest. — So scheint es, sprach ich; wenn nemlich dies gar nichts bedeuten soll, das Was ich nur weiſs, so weiſs ich freilich alles. — Hast du nicht auch eingestanden daſs du immer weiſst mit demselbigen womit du weiſst, sei's auch wenn du weiſst oder wie du sonst willst, du hast doch eingestanden, daſs du immer weiſst und auch Alles. Also ist offenbar, daſs du auch wuſstest als du ein Kind warest, und als du geboren und gezeugt wurdest, ja auch ehe du warest und ehe Himmel und Erde war, wuſstest du alles insgesammt, wenn du immer weiſst. Und wirst auch, beim Zeus, immer wissen, und alles insgesammt, wenn ich nur will. — Möchtest du es dann immer wollen, du vielverehrter Euthydemos! sagte ich, wenn du anders in der That Recht hast. Aber ich traue dir nicht recht, daſs du es im Stande bist, wenn nicht auch dieser dein Bruder Dionysodoros mit will; dann aber vielleicht wol. Sagt mir aber doch, sprach ich, denn im Uebrigen weiſs ich freilich nicht, wie ich euch das bestreiten soll, die ihr solche Wunder von Weisheit seid, daſs ich nicht alles

weiſs, da ihr es ja sagt; dergleichen aber, Euthydemos, wie soll ich sagen daſs ich das weiſs, daſs rechtschaffene Männer ungerecht sind? Komm, sage mir, weiſs ich das auch, oder weiſs ich es nicht? — Du weiſst es freilich, sagte er. — Wie denn? fragte ich. — Daſs die Recht-
297 schaffenen nicht ungerecht sind. — Das freilich, sagte ich, schon lange. Aber das frage ich nicht, sondern daſs die Rechtschaffenen ungerecht sind, wo ich das gelernt habe? — Nirgends, sagte Dionysodoros. — Also, sprach ich, weiſs ich doch dieses nicht. — Du verdirbst uns Alles, sagte nun Euthydemos zum Dionysodoros. Denn nun wird herauskommen, daſs er nicht weiſs, und daſs er zugleich wissend ist und nichtwissend. — Da erröthete Dionysodoros. — Aber du, sprach ich, wie meinst du, Euthydemos? dünkt dich, daſs er nicht richtig gespreche, dieser Bruder, der alles weiſs? — Geschwind nahm Dionysodoros hier das Wort, und fragte: Also bin ich etwa des Euthydemos Bruder? — Laſs das, Bester, sprach ich, bis Euthydemos mich gelehrt hat, daſs ich weiſs, die Rechtschaffenen sind ungerecht, und miſsgönne mir das Kunststükk nicht. — Du entläufst, Sokrates, sagte Dionysodoros, und willst nicht antworten. — Ganz natürlich, sprach ich. Denn ich bin schon schwächer als Einer von euch, so daſs ich vor beiden zugleich wol nicht umhin kann zu fliehen. Denn ich bin ja um vieles schlechter als Herakles, der ja nicht im Stande war, gegen die Hydra zu kämpfen, diese Sophistin, die so klug war, wenn ihrem Saz ein Kopf abgeschnitten wurde, viele neue statt des einen herauszustrekken, und zugleich auch gegen den andern Sophisten, den Seekrebs, der eben erst, dünkt mich, seewärts her angeschwommen

schwommen

schwommen gekommen war; sondern als dieser
ihn nun auch noch ängstete, und ihn so von
links her ansprach und bifs, rief Herakles seinen
Bruderssohn Joleos zu Hülfe. Und der half ihm
freilich genug; wenn aber mein Joleos Patrokles
käme, der würde nur Uebel ärger machen. —
Antworte also, sagte Dionysodoros, da du doch
dieses selbst vorgebracht hast, ob wol Joleos
mehr des Herakles Bruderssohn war, als der dei-
nige? — Es wird wol das Beste sein, Dionyso-
doros, sprach ich, dafs ich dir antworte; denn
du läfst doch nicht ab mit Fragen, wiewol ich
fast weifs, du thust es nur aus Neid, um zu hin-
dern, dafs Euthydemos mich nicht jenes Kunst-
stükk lehren soll. — Antworte also, sprach er.
— So antworte ich denn, dafs Joleos des Hera-
kles Bruderssohn allerdings war, der meinige
aber, meines Erachtens, ganz und gar nicht ist.
Denn nicht Patrokles mein Bruder war sein Va-
ter, sondern der seinige hiefs freilich ähnlich
genug Iphikles, des Herakles Bruder. — Und
deiner, sprach er, hiefs Patrokles? — Ja, sagte
ich, von mütterlicher Seite, nicht aber von vä-
terlicher. — Also ist er dein Bruder und auch
nicht dein Bruder? — Von Vaterseite nemlich
nicht, Bester; denn sein Vater war Chäredemos,
der meinige aber Sophroniskos. — Vater also,
sprach er, war Sophroniskos und auch Chärede-
mos? — Allerdings, sprach ich, jener der mei-
nige und der andere seiner. — Also, fragte er,
war Chäredemos ein anderer als Vater? — Als
der meinige, ja, sprach ich. — War er also 298
etwa Vater, da er doch ein anderer war als Va-
ter? Oder bist du einerlei mit einem Stein? —
Ich fürchte wol, sprach ich, unter deinen Hän-
den könnte ich es werden; ich denke aber doch
nicht. — Also bist du ein anderer als der Stein?

— Ein anderer. — Und nicht wahr, weil du ein anderer bist als der Stein, bist du nicht Stein? und weil ein anderer als Gold, bist du nicht Gold? — Richtig. — Also auch Chäredemos, sagte er, wenn er ein anderer ist als Vater, ist nicht Vater. — Er scheint, sprach ich, nicht Vater zu sein. — Und wenn Chäredemos Vater ist, nahm Euthydemos das Wort, so ist wiederum Sophroniskos ein anderer als Vater, und nicht Vater, so daſs du, o Sokrates, vaterlos wärest. — Da fiel Ktesippos ein und sagte, Eurem Vater aber begegnet wol nicht das nemliche? er ist doch ein anderer als mein Vater? — Weit gefehlt, sprach Euthydemos. — Also, fragte jener, derselbe? — Derselbe freilich. — Das wollte ich nicht gar gern. Aber, Euthydemos, fuhr er fort, ist er etwa nur mein Vater oder auch der übrigen Menschen? — Auch der übrigen, antwortete er. Oder meinst du, derselbe sei Vater und auch nicht Vater? — Das meinte ich freilich, sagte Ktesippos. — Wie, fragte jener, also wäre auch Gold zugleich nicht Gold, und ein Mensch nicht Mensch? — Wenn du nur nicht, sagte Ktesippos, Gerissenes wieder mit Gerissenem zusammenknüpfst. Denn das ist auch eine üble Sache, wenn dein Vater aller Vater ist. — Das ist er aber doch, sagte jener. — Etwa nur der Menschen, fragte Ktesippos, oder auch der Pferde und aller übrigen Thiere? — Aller, sagte er. — Auch deine Mutter eben so die Mutter von allen? — Auch die Mutter. — Also ist deine Mutter auch die Mutter der Schweinigel? — Auch deine, sagte er. — Und du bist also der Bruder der Stinte und der jungen Hunde und der Ferkel? — Aber auch du, sagte er. — Und obenein ist dein Vater wol gar ein Hund? — Auch deiner, sagte

er. — Sogleich, Ktesippos, wenn du mir antworten willst, sagte Dionysodoros, sollst du das zugestehn. Sage mir, hast du einen Hund? — Und das einen recht bösen, sprach Ktesippos. — Hat er auch Junge? — Ja, sprach er, eben solche. — Deren Vater ist also doch der Hund. — Ja wohl, sprach er, ich habe selbst gesehn wie er die Hündin beschwängerte. — Wie nun, ist der Hund nicht dein? — Freilich. — Und er ist auch, so wie dein, Vater; so daſs der Hund dein Vater wird, und du der jungen Hunde Bruder. Und sogleich fuhr Dionysodoros weiter fort, damit Ktesippos nicht zuvor etwas sagen könnte, und sprach, Und noch dies einzige beantworte mir: Schlägst du wol diesen Hund? — Da lachte Ktesippos und antwortete, Ja bei den Göttern, denn dich kann ich nicht. — Also schlägst du deinen Vater? — Mit weit besserem 299
Recht, sagte Ktesippos, möchte ich wol euren Vater schlagen, was er sich doch gedacht hat, so weise Söhne zu zeugen. Aber, Euthydemos, hat wol euer und der Hündchen Vater dieser eurer Weisheit schon sehr viel Gutes zu verdanken? — Er braucht gar nicht viel Gutes, Ktesippos, weder er noch du. — Noch auch gewiſs du selbst, Euthydemos. — Noch auch irgend ein anderer Mensch. Denn sage mir nur, Ktesippos, glaubst du, daſs es einem Kranken gut ist Arzenei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, oder nicht? Oder wenn einer in den Krieg zieht, daſs er lieber mit Waffen gehe als unbewafnet? — Ich denke so, antwortete er, wiewol ich glaube, du wirst wieder etwas herrliches sagen. — Das wirst du am besten wissen, sagte er, antworte nur. Denn da du zugiebst, daſs es einem Menschen gut ist, wenn er ihrer bedarf, Arzenei zu nehmen: so muſs er also recht viel

von diesem Guten nehmen, und es wird ihm vortreflich bekommen. wenn ihm einer ein ganz Fuder voll Niesewurz klein stiefse und eingäbe. — Gar vortreflich, Euthydemos, wenn der Einnehmende so grofs wäre als eine delphische Bildsäule. — Und, fuhr jener fort, wenn es im Kriege gut ist Waffen zu tragen: so mufs man ja wol so viel als nur möglich Spiefse und Schilder haben, wenn es ja gut ist? — Gewifs, sagte Ktesippos. Und du, Euthydemos, glaubst das wol nicht, sondern nur eins, und einen Spiefs? — Ja, so glaube ich. — Würdest du etwa auch den Geryones und Briareus so bewafnen? Hierauf, hatte ich geglaubt, verständest du dich besser, da ihr ja Fechtmeister seid, du und dieser Freund. — Da schwieg Euthydemos; Dionysodoros aber fragte den Ktesippos in Bezug auf das vorher Geantwortete, dünkt es dich nicht auch gut, Gold zu haben? — Freilich, und zwar viel, antwortete Ktesippos. — Und bist du nicht der Meinung, dafs man gute Sachen immer haben mufs und überall? — Gar sehr. — Und das Gold hältst du doch auch für gut? — Das habe ich freilich zugegeben. — Also mufs man es immer haben und überall, und vornemlich bei sich. Und der wäre also der glükseligste, der drei Talente Gold im Bauch hätte, und ein Talent im Schädel und einen Stater in jedem Auge. — Sagt man doch auch, sprach Ktesippos, dafs das die glükseligsten und treflichsten Männer sind unter den Skythen, die recht viel Gold haben an ihren Schädeln, auf die Art wie du vorher den Hund meinen Vater nanntest; und was das wunderbarste ist, sie trinken auch aus ihren eignen vergoldeten Schädeln und sehn inwendig hinein, indem sie ihren eignen Schopf in der Hand halten. — Was für

Dinge sehen aber wol die Skythen und alle an- 500
dere Menschen, fragte Euthydemos, die sich zeigen lassen oder die sich nicht zeigen lassen? — Die sich zeigen lassen, offenbar. — Also auch du? — Auch ich. — Siehst du wol unsere Kleider? — Ja. — Lassen sich die nun wol zeigen? — Allerdings, ganz ungemein, sprach Ktesippos. — Was denn, fragte jener, lassen sie sich zeigen? — Nichts. Du aber glaubtest es ginge ganz und gar nicht, so gut bist du. Aber, Euthydemos, mich dünkt du träumst ohne zu schlafen, und wenn es irgend möglich ist, zu reden ohne etwas zu sagen, so thust du es gewifs. — Ist das etwa, sprach Dionysodoros, nicht möglich für Schweigende zu reden? — Ganz und gar nicht, sagte Ktesippos. — Auch nicht für Redende zu schweigen? — Noch weniger. — Wenn du also für Steine, Holz oder Eisen redest, redest du da nicht für Schweigende? — Keinesweges, antwortete er, wenn ich dabei in der Schmiede herumgehe; denn da schreit das Eisen gewaltig wenn man es anrührt, so dafs dir hier doch aus übergrofser Weisheit entgangen ist, dafs du nichts sagst. Aber zeigt mir nun auch das andere, wie es wiederum für Redende möglich ist zu schweigen. Und Ktesippos schien mir sehr in Eifer zu sein wegen seines Lieblings. — Wenn du schweigst, sprach Euthydemos, schweigst du nicht für Alle? — Ja. — Also auch für Redende zugleich schweigst du, wenn doch die Redenden unter den Allen begriffen sind. — Wie, fragte Ktesippos, schweigen denn nicht Alle? — Nein doch, sagte Euthydemos. — Also, Bester, reden etwa Alle? — Ja, die Redenden. — Aber, sagte jener, danach frage ich ja nicht, sondern Alle, ob die reden oder

schweigen? — Keines von beiden, und beides, sagte hurtig einfallend Dionysodoros, denn mit der Antwort, das weiſs ich gewiſs, wirst du nichts anfangen können. — Da lachte, wie er pflegt, Ktesippos laut auf und sagte: o Euthydemos, dein Bruder hat die Frage doppelt genommen, und ist verloren und überwunden. — Da freute sich Kleinias sehr und lachte, so daſs dem Ktesippos noch mehr als zehnfach der Muth wuchs. Wie mich aber dünkt, hatte der schlaue Ktesippos schon von ihnen selbst eben dieses abgehört. Denn es giebt nirgend sonst noch solche Weisheit unter den Menschen. Und ich sagte darauf: Warum lachst du doch, Kleinias, über so wichtige und schöne Dinge? — Hast du denn schon jemals ein schönes Ding gesehn, Sokrates? fragte Dionysodoros. — O ja, sagte ich, viele. — Waren die verschieden von dem Schönen, sprach er, oder einerlei mit dem Schönen? — Da war ich nun wieder auf jeden Fall in der Klemme, und dachte, mir geschähe Recht
301 dafür, daſs ich gemukst hätte. Dennoch aber sagte ich, Verschieden von dem Schönen selbst; aber jedes hat doch eine gewisse Schönheit bei sich. — Also, sprach er, wenn du einen Ochsen bei dir hast, bist du ein Ochs? und weil du jezt mich bei dir hast, bist du Dionysodoros. — Sprich wenigstens nicht ruchloses, wie das lezte, sagte ich. — Aber auf welche Weise, sprach er, kann denn, wenn nun ein verschiedenes Ding zu einem verschiedenen hinzukommt, dies verschiedene das verschiedene sein? — Also dagegen, sagte ich, findest du Bedenken? denn nun unterfing ich mich schon den Männern ihre Weisheit nachzuahmen, weil ich so groſses Vergnügen daran fand. — Wie, sprach er, sollte ich nicht Bedenken haben, ich und alle andern

Menschen, gegen das was nicht ist? — Wie meinst du, sprach ich, ist nich das Schöne schön und das Häſsliche häſslich. — Wenn ich es dafür halte, sprach er. — Hältst du es also dafür? — Freilich, sagte er. — Also ist doch auch das Einerlei einerlei und das Verschiedene verschieden. Denn das Verschiedene ist doch wol nicht das Einerleie. Dagegen, dachte ich, würde kein Kind Bedenken finden, daſs das Verschiedene verschieden ist! Doch Dionysodoros, dies hast du nur mit Willen so übersehen. Denn übrigens dünkt mich, daſs wie jeder ausgelernte Künstler was ihm zu fertigen zukommt, so auch ihr die Unterhaltung ganz vortreflich ausarbeitet. — Weiſst du also, sprach er, was jedem Künstler zukommt? Zuerst wem kommt das Schmieden zu? — Ich weiſs, dem Schmidt. — Wem Töpfe machen? — Dem Töpfer. — Und schlachten, abledern, zerhauen, kochen und braten? — Dem Koch, sprach ich. — Wenn man nun einem thut, was ihm zukommt, so thut man doch Recht? — Gewiſs. — Und dem Koch, sagst du, kommt schlachten und abledern zu? Hast du das zugegeben oder nicht? — Freilich habe ich es zugegeben, aber sieh es mir nur nach. — Offenbar also, fuhr er fort, wenn Jemand den Koch schlachtet, abledert, kocht und bratet: so thut er ihm was ihm zukommt. Und wenn Jemand den Schmidt schmiedet und den Töpfer auf der Scheibe dreht: so thut er ihm was ihm zukommt? — O Poseidon! rief ich aus, jezt hast du deiner Weisheit die Krone aufgesezt! Werde ich die wol je so gewinnen, daſs sie mir eigen wird? — Würdest du sie wol erkennen, Sokrates, wenn sie dir eigen geworden wäre? — Wenn du willst, sprach ich, dann gewiſs. — Und wie, sprach er, glaubst du zu er-

kennen, was dein ist? — Wenn du nicht etwa
anders meinst, sagte ich; denn mit dir muſs man
anfangen und mit dem Euthydemos endigen. —
Glaubst du also etwa, daſs das dein ist, worüber
du zu gebieten hast, und womit du anfangen
kannst, was du willst? Zum Beispiel, würdest
302 du glauben, diejenigen Ochsen und Schaafe wä-
ren dein, welche du dürftest verkaufen, ver-
schenken und schlachten welchem Gott du woll-
test? und mit denen es sich nicht so verhielte,
die wären nicht dein? — Da merkte ich schon,
daſs hieraus wieder eins aufdukken würde von
jenen herrlichen Fragestükken, und da ich es
gern baldmöglichst hören wollte, antwortete
ich: Allerdings, so verhält es sich, dergleichen
allein ist mein. — Und wie? Thiere nennst du
doch das, was eine Seele hat? — Ja, sprach
ich. — Du giebst also zu, von den Thieren seien
allein diejenigen dein, womit du Macht hast al-
les das zu thun, was ich eben erwähnte? —
Das gebe ich zu. — Darauf hielt er spöttisch
verstellter Weise inne, als ob er auf etwas gro-
ſses sänne, und fragte dann, Sage mir, Sokra-
tes, hast du einen väterlichen Zeus? — Da ahn-
dete mir schon, daſs es kommen würde wie es
zulezt auch kam, und ich drehte und wendete
mich rathlos und vergeblich wie im Neze gefan-
gen, und sagte: Nein, den habe ich nicht, Dio-
nysodoros. — So bist du ja ein ganz erbärmli-
cher Mensch, und gar nicht ein Athener, wenn
du weder väterliche Götter hast, noch heiliges,
noch sonst etwas schönes und gutes. — Halt,
sagte ich, Dionysodoros, sprich besser, und
laſs mich nicht so hart an als Lehrer. Denn ich
habe ja allerdings Altäre und Heiligthümer, häus-
liche und väterliche, und alles was andere Athe-
ner von der Art haben. — Also andere Athener

haben keinen väterlichen Zeus? — Nein, sagte ich, diesen Namen führt er bei keinen Ioniern, weder bei denen, die von dieser Stadt aus anderwärts hingezogen sind, noch bei uns selbst. Sondern väterlich heifst uns Apollon wegen Erzeugung des Ion. Zeus aber wird bei uns nicht väterlich genannt, sondern der Zeus des Gehöftes und der Brüderschafts-Zeus, und so auch Athene, die Athene der Brüderschaften. — Das ist ja genug, sprach Dionysodoros; so hast du doch, wie es scheint, einen Apollon und Zeus und Athene. — Ja wohl, sagte ich. — Also sind doch auch diese deine Götter? — Ja, Ahnherrn, sagte ich, und Gebieter. — Immer doch deine, sprach er, oder hast du nicht eingestanden, dafs sie dein sind? — Ich habe es eingestanden, sagte ich, denn was will ich machen? Nun sind doch diese Götter Thiere? Denn du hast eingestanden, alles was eine Seele habe sei ein Thier. Oder haben diese Götter keine Seele? — Sie haben, sprach ich. — Also sind sie doch auch Thiere? — Das sind sie. — Und von Thieren, gestandest du, wären nur diejenigen dein, welche du Macht hättest zu verschenken, zu verkaufen und zu schlachten welchem Gott du wolltest. — Ich habe es eingestanden, sprach ich. Denn ich kann ja doch nicht entschlüpfen, Euthydemos. — So komm denn, fuhr er fort, und sage mir gleich, da du bekennst, Zeus sei dein und die andern Götter, ob du sie wol dürftest verschenken oder verkaufen, oder was du
sonst wolltest mit ihnen anfangen wie mit an- 303
dern Thieren? — Da lag ich nun, Kriton, von der Rede getroffen sprachlos da. Ktesippos aber wollte mir zu Hülfe kommen, und sagte, Der Popanz Herakles! was für ein schönes Stükk! — Wie doch, sprach Dionysodoros, ist Hera-

kles der Popanz, oder der Popanz Herakles? — Da rief Ktesippos aus: O Poseidon! was für gewaltige Reden! Ich lasse ab; denn die Männer sind unbezwinglich. — Und hier, lieber Kriton, war auch keiner unter den Anwesenden, der die Rede nicht über die Maſsen gelobt hätte, und die beiden erlagen fast dem Lachen und dem lauten Beifall und der Freude. Denn beim vorigen entstand zwar auch schon jedesmal gar schönes Getümmel, aber nur unter den Freunden des Euthydemos. Hierbei aber wollten fast die Säulen im Lykeion mit einstimmen in das Getümmel, und sich freuen an den Männern.

Und ich selbst war so ergriffen, daſs ich gestehn muſste, nie so weise Männer gesehen zu haben, und ganz bezwungen und gefangen von ihrer Weisheit muſste ich in Lob und Preis ausbrechen, und sagte, O ihr glükkseligen beiden über eure wunderbaren Gaben, daſs ihr so groſse Sachen so leicht und in so weniger Zeit zu Stande gebracht! Denn unter vielem andern schönen, das sich in euren Reden findet, o Euthydemos und Dionysodoros, ist dieses fast das erhabenste, daſs ihr euch um die meisten Menschen und um die angesehenen zumal und die sich etwas zu sein dünken nichts kümmert, sondern um die welche euch gleichen nur. Denn das weiſs ich gewiſs, daſs mit diesen Reden nur wenig Menschen recht zufrieden sein möchten, die euch gleichen; die andern aber haben wol so wenig Verstand davon, daſs ich gewiſs weiſs, sie würden sich mehr schämen, mit solchen Reden Andere zu widerlegen, als selbst dadurch widerlegt zu werden. Auch dies ist noch etwas recht leutseliges und gutmüthiges in euren Reden, daſs wenn ihr nun läugnet, es sei überall gar nichts schön oder gut oder auch weiſs und was irgend von der Art, oder auch es sei überall nichts vom Andern verschie-

den, ihr dann freilich recht ordentlich den Leuten den Mund zusammennäht, wie ihr auch selbst sagt; aber nicht nur Anderer ihrem scheint ihr dies anzuthun, sondern auch eurem eignen, das ist eben das artige davon und benimmt diesen Reden alles verhaſste. Das gröſste aber ist, daſs diese Sache so beschaffen und von euch recht kunstreich so ausgedacht ist, daſs es in gar weniger Zeit jeder Mensch lernen kann. Ich habe es bemerkt und recht Acht gehabt auf den Ktesippos, wie schnell er aus dem Stegereif im Stande war, euch nachzuahmen. Diese künstliche Eigenschaft eures Geschäftes ist nun für das schnel- 304
lere Erlernen freilich gar schön; aber es eignet sich deshalb weniger dazu, vor vielen Menschen betrieben zu werden. Sondern, wenn ihr mir folgen wollt, werdet ihr euch hüten, vor Vielen so zu reden, damit man die Kunst nicht allzuschnell erlerne, und euch dann wenig Dank dafür wisse. Sondern redet hübsch meist nur unter Euch so; oder wenn ja vor jemand anderm, nur vor dem, der euch bezahlt. Und eben dies müſst ihr auch, wenn ihr verständig handeln wollt, euren Schülern rathen, ja nie vor keinem andern Menschen, sondern immer nur vor euch und unter sich diese Kunst zu treiben. Denn es ist nun einmal so, Euthydemos, das seltene ist das geltende, und das Wasser ist das allerwohlfeilste, ohnerachtet es das vortreflichste ist, wie Pindaros sagt. Vergeſst aber ja nicht, sprach ich, daſs ihr auch mich und diesen Kleinias hier dazu nehmen sollt.

Dies, o Kriton, und einiges andere wenige sprachen wir noch, und gingen dann. Sieh also nun zu, wie du auch zu den beiden Männern kommst. Denn sie verhieſsen, daſs sie es jeden lehren könnten, der nur bezahlen wollte, und daſs sie keine Gemüthsart noch Alter aus-

schliefsen wollten. Ja was dir besonders wichtig sein mufs, sie sagten auch den, der mit dem Erwerb beschäftiget wäre, hindere nichts ihre Weisheit sich sehr leicht anzueignen.

Krit. Gewifs, Sokrates, bin ich ein grofser Redefreund und mag gern etwas lernen. Indefs scheint es fast, dafs auch ich einer von denen bin, die dem Euthydemos nicht gleichen; sondern von jenen, von denen du auch sagtest, dafs sie lieber möchten durch solche Reden widerlegt werden als selbst widerlegen. Und obschon es mir gar lächerlich vorkommt dich zur Rede zu stellen: so mufs ich dir doch, was ich gehört habe, wieder erzählen. Höre also, dafs einer von denen, die von euch gingen, mir begegnete indem ich umher ging, ein Mann der sich sehr klug dünkt, einer von jenen Meistern in gerichtlichen Reden, der fragte mich: Nun, Kriton, du hörst nicht zu bei dieser Weisheit? — Nein, beim Zeus, sagte ich, ich konnte nichts verstehen als ich da stand, wegen des Gedränges. — Schade! sprach er, es lohnte wol es zu hören. — Wie so? fragte ich. — So hättest du, sagte er, Männer reden gehört, welche jezt die weisesten sind in diesen Dingen. — Darauf sagte ich: Wie sind sie dir denn vorgekommen? — Wie anders, antwortete er, als wie man diese Leute immer hört Possen treiben, und sich um nichtswerthe Dinge eine unwürdige Mühe geben. — So sagte er wörtlich. Da sprach ich: Aber es ist doch eine schöne Sache um die Philosophie. — Wie doch schön, sagte er, du Guter? Gar nichts werth. Vielmehr wenn du auch jezt wärest zugegen gewesen,
305 würdest du dich, glaube ich, recht geschämt haben für deinen Freund, so unanständig war es für ihn, sich solchen Menschen hinzugeben, denen gar nichts daran liegt was sie sagen, wenn

sie sich nur an jedes Wort hängen können. Und diese, wie ich eben sagte, sind von den besten jezt. Aber eben, lieber Kriton, die Sache selbst und die Menschen die sich damit abgeben sind ganz schlecht und lächerlich. — Mich indefs, Sokrates, dünkt, die Sache selbst könne wol weder dieser mit Recht tadeln noch wer sie sonst tadelt. Allein mit solchen Menschen sich vor vielen andern einlassen zu wollen, das schien er mir mit Recht zu mifsbilligen.

Sok. O Kriton, wunderlich sind solche Menschen. Allein ich weifs noch nicht, was ich sagen soll. Zu welchen gehörte der, der dir begegnete und die Philosophie tadelte? war er einer von denen die selbst vor Gericht zu streiten verstehn, ein Redner? oder von denen die andere hinschikken, ein Verfertiger solcher Reden gegen welche die Redner streiten?

Krit. Keinesweges ein Redner, beim Zeus, ich glaube nicht, dafs er jemals die Gerichtsstätte betreten hat. Aber man sagt, dafs er die Sache versteht und stark darin ist, und vortrefliche Reden ausarbeitet.

Sok. Ich verstehe schon, und eben von diesen wollte ich auch selbst reden. Das sind die Leute, von denen Prodikos sagt, sie ständen auf der Grenze zwischen Philosophen und Staatsmännern. Sie glauben aber die Weisesten unter allen zu sein, und aufserdem dafs sie es sind auch bei den Meisten dafür zu gelten. Und dafs sie nicht bei Allen diesen Ruhm davon trügen, dabei, meinen sie, stehe ihnen Niemand im Wege, als die sich mit der Philosophie beschäftigen; so dafs, wenn sie diese nur in den Ruf bringen könnten, dafs man sie für nichts werth hielte, alsdann sie selbst unbestritten überall den Sieg davon tragen müfsten im Rufe der Weisheit. Denn die weisesten wären sie doch

in der That, und wenn sie in ihren Reden Widerstand ſänden: so wären es immer Menschen wie Euthydemos, die sie hinderten. Für weise aber halten sie sich mit groſsem Scheine des Rechtes, weil sie sich nemlich mäſsig mit der Philosophie einlieſsen und mäſsig mit den Staatsgeschäften, und das aus einem recht scheinbaren Grunde; denn sie liessen sich mit beiden so viel ein als nöthig, und könnten ohne alle Gefahr und Streit die Früchte der Weisheit ärndten.

Krit. Und wie? dünkt dich etwas damit gesagt zu sein, Sokrates?

Sok. Nicht eben.

Krit. Aber sie hat doch einen gewissen Schein, die Rede dieser Männer.

Sok. Das hat sie auch in der That, Kriton, mehr Schein als Gedeihn. Denn es ist nicht leicht sie zu überzeugen, daſs ein Mensch sowol als was irgend sonst in der Mitte steht zwischen
306 zwei Dingen und an beiden Theil hat, wenn
es aus einem Gut und einem Uebel zusammengesezt ist, alsdann besser als das eine sein wird, aber schlechter als das andere; wenn aber aus zweierlei Gutem, das sich nicht auf denselben Gegenstand bezieht, dann schlechter als jedes von beiden dazu, wozu jedes Einzelne von jenen, woraus es besteht, gut ist; und daſs nur was aus zwei Uebeln besteht, die es nicht in derselben Beziehung sind, und sich also in der Mitte zwischen beiden befindet, besser sein wird, als jedes von den beiden woran es Theil hat. Ist nun also die Philosophie gut, und die ausübende Staatskunst auch, aber jede in einer andern Beziehung und diese wollen in der Mitte zwischen beiden stehn: so ist nichts damit gesagt; denn sie sind alsdann schlechter als beide. Ist aber die eine etwas gutes und die andere dagegen etwas übles: so sind sie freilich besser als die

Einen, aber auch schlechter als die Andern. Und nur wenn beide etwas schlechtes wären, in diesem Falle allein hätten sie Recht; sonst aber auf keine Weise. Allein ich glaube nicht, daſs sie eingestehen werden, weder daſs beide schlecht sind, noch daſs die eine schlecht ist und nur die andere gut. Also sind in der That diese, welche an beiden Antheil haben wollen, schlechter als jeder von beiden darin, in Beziehung worauf eben Staatskunst und Philosophie ihren Werth haben; und ohnerachtet sie der Wahrheit nach die dritten sind, möchten sie doch gern als die ersten erscheinen. Verzeihen muſs man ihnen nun wol dieses Gelüst, und ihnen nicht darum zürnen; sie aber doch nur dafür ansehn, was sie wirklich sind. Denn man muſs mit jedem vorlieb nehmen, der nur irgend etwas vernünftiges behandelt, und mit wakkerem Ernst durcharbeitet.

Krit. Wegen meiner Söhne nun, o Sokrates, bin ich ja gewiſs, wie ich dir auch jedesmal sage, in rechter Verlegenheit, was ich mit ihnen beginnen soll. Der jüngere zwar ist nur noch klein, Kritobulos aber wächst schon heran, und bedarf eines, der ihm forthilft. So oft ich nun mit dir zusammenkomme, ist mir so zu Muth, daſs es mich groſse Thorheit dünkt, meiner Söhne wegen für viele andere Dinge soviel Sorge getragen zu haben, sowol für meine Verheirathung, um sie mit einer recht treflichen Mutter zu erzeugen, als auch für mein Vermögen, um sie so wohlhabend als möglich zu machen, wenn ich nun nicht auch für ihren Unterricht sorgen wollte. So oft ich aber auf einen von denen hinsehe, die sich dafür ausgeben Jünglinge zu unterrichten und zu bilden: so werde ich ganz irre und sie dünken mich insgesammt, wenn ich sie recht betrachte,

ganz verkehrt zu sein, damit ich dir doch die Wahrheit gerade heraussage, so daſs ich nicht weiſs wie ich den jungen Menschen zur Philosophie aufmuntern kann.

307 Sok. Lieber Kriton, weiſst du nicht, daſs in jedem Geschäft der Pfuscher viele sind, und diese nichts werth, und der rechten Meister nur wenige, diese dann aber auch alles werth. Oder hältst du die Gymnastik nicht für etwas schönes, und die Haushaltungskunst, und die Redekunst und die Kriegskunst?

Krit. Ja wohl recht sehr.

Sok. Und wie nun? siehst du nicht in jeder die Meisten zu jedem Geschäft sich ganz erbärmlich und lächerlich anstellen?

Krit. Ja, beim Zeus, da sprichst du sehr wahr.

Sok. Und wolltest nun deshalb du selbst dich allen diesen Geschäften entziehen, und sie auch deinen Söhnen nicht gestatten?

Krit. Das wäre ja wol keineswegs recht, Sokrates?

Sok. Thue also ja nicht, was sich nicht gebührt, Kriton! Sondern die laſs ganz bei Seite, die sich der Philosophie befleiſsigen, ob sie gut sind oder schlecht; und nur die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich; und erscheint sie dir als schlecht, so mahne jedermann davon ab, nicht nur deine Söhne; erscheint sie dir aber so, wie sie auch mir vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe sie, du selbst, wie man zu sagen pflegt, und deine Kinder.

ANMER-

ANMERKUNGEN.

ZUM GORGIAS.

Im Allgemeinen verweise ich wegen alles kritischen und exegetischen in diesem und dem folgenden Gespräch auf Heindorfs Bearbeitung in dem zweiten so eben erschienenen Bande seiner *Plat. Dial. Select.*; dessen Auctarium nur bei Abfassung dieser Anmerkungen noch nicht konnte zu Rathe gezogen werden, weshalb vielleicht manches überflüssige Wort hier gesagt wird.

S. 12. Z. 8. Im Protagoras nun. Man vergleiche Ersten Theiles ersten Band. S. 311 und 312. 314 und 315.

S. 21. Z. 31. In den Ekklesiazusen des Aristophanes. Man sehe die Commentatoren zu dieser Komödie an verschiedenen Stellen, und ausführlicher über das Ganze *Morgenstern. Commentat. de Platonis republ. P.* 76 — 78. — Wollte Jemand einwenden, es wären in dieser Komödie vielleicht nicht soviel Anspielungen auf den Platon, als man gewöhnlich glaubt: so ist doch deutlich genug, daſs Philosophen und zwar Sokratiker mitgenommen werden, unter welchen er immer um so sicherer mit getroffen wurde, als er an Ruhm und Ansehn sich vor den übrigen auszeichnete.

S. 22. Z. 26. Das Beispiel von dem Archelaos. Athenäos in der bekannten Stelle *XI*, 507. *Ed. Bip. IV. P.* 384. schreibt hierüber wunderliche Dinge, die man ihm doch nachgesprochen, und dar-

aus wenigstens von einem Verhältnifs des Platon zum Archelaos, was ganz unmöglich ist, geträumt hat. Die Stelle lautet so: „Im Gorgias aber hechelt er nicht nur den durch, nach welchem das Gespräch überschrieben ist, sondern auch Archelaos, den König von Makedonien, nicht nur als von niedriger Herkunft, sondern auch, dafs er seinen Herrn und König getödtet hätte. Und dies ist derselbe Platon, von welchem Speusippos sagt, er sei vermöge seiner engen Freundschaft mit dem Archelaos Ursach gewesen, dafs Philippos zur Regierung gekommen." Nachdem nun Athenäos die hieher gehörige Stelle des Speusippos angeführt, fährt er fort: „Ob sich dies aber wirklich so verhalte, das mag Gott wissen." Ja wol mag Gott wissen wie sich dies so verhalten könne, nemlich nicht was Speusippos sagt, sondern was im Athenäos daraus gefolgert wird, Platon solle vermöge eines vertrauten Verhältnisses mit dem Archelaos, der in demselben Jahre mit dem Sokrates starb, Ursach gewesen sein, dafs zehn Olympiaden später Philippos zur Regierung kam. Und auf welche Weise? man höre. Nemlich Karystias der Pergamener, so erzählt Athenäos, schreibt in seinen Denkwürdigkeiten folgendes. Als Speusippos erfuhr, dafs Philippos übel vom Platon spräche, liefs er in einen Brief folgendes einfliefsen: „Als ob man nicht wüfste, dafs Philippos sogar dafs er König geworden dem Platon zu verdanken hätte. Denn Platon sandte den Euphräos an den Perdikkas, und dieser bewog ihn, dem Philippos einiges Gebiet einzuräumen. Da er nun hier eine bewaffnete Macht unterhielt: so hatte er, als Perdikkas starb, die Mittel in Bereitschaft, und konnte sich in Besiz des Reiches sezen." Ist nun hier wol mit einem Worte vom Archelaos und einem Verhältnifs zu ihm die Rede? Wenn wir nicht aus Schuld einer ungeheuren Verfälschung dem Sophisten Unrecht thun, so hat er den Alketas, den Archelaos tödtete, und den Perdikkas, dem er

nachfolgte, und den weit späteren Perdikkas, der vor dem Philippos regierte, alles auf die wunderbarste und unwissendste Art durcheinander geworfen. Zuviel Worte schon, um ein so elendes Gewäsch zu widerlegen. Nur sieht man doch daraus, wie schlechten Autoritäten Athenäos bei dem was er gegen Platon sagt gefolgt ist, oder wie unbedachten Gebrauch er von seinen Collectaneen gemacht hat, ohne nur sich vorzusehen, dafs er Namen und Zeiten nicht verwirre. Was übrigens Speusippos sagt, mufs, wenn er es wirklich gesagt hat, auch wahr sein, und kann demnächst andern Nachrichten zur Berichtigung und Ergänzung dienen, welche den Philippos bis zum Tode des Perdikkas in Thebä bleiben lassen.

S. 24. Z. 20. Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause. Diese Stelle will mich noch immer hindern anzunehmen, dafs Gorgias sich in dem Hause des Kallikles befindet, und das folgende Gespräch dort spielt. Denn zuerst wäre schon der ganze Ausdrukk im Hause selbst wie in der Nähe des Hauses höchst wunderlich. Sokrates nemlich mufste schon das Ansehn haben, dort hineingehn zu wollen, nicht etwa vorbei, wo sich Gorgias befand, welches aus dem ersten Anruf des Kallikles deutlich wird, und das ὅταν mufs nothwendig auf eine andere Zeit gehn, als auf die des Begegnens selbst. Und dann, wo soll doch Kallikles den Sokrates getroffen haben? Soll er selbst im Begriff gewesen sein fortzugehn, die versammelten Gäste im Hause zurüklassend? Es will sich gar keine Athenische Weise dieser Begegnung denken lassen, wenn man das ganze Gespräch in das Haus versezt. Ich meine also, Gorgias befindet sich mit seiner Gesellschaft an einem öffentlichen Orte, etwa im Lykeion, wo so viele platonische Gespräche spielen, und Kallikles hat sich nach geendigter Epideixis des Sophisten von den Andern etwas nach vorne zu entfernt wo er den Sokrates, der eben hineintreten will, anre-

det. Anders als unter dieser Voraussezung will nicht alles stimmen.

S. 26. Z. 15. oder mit dessen Bruder. Dies war der berühmte Polygnotos. Er wird hier als noch lebend erwähnt, und wenn wir nicht eine kleine Zeitverwirrung von entgegengesezter Art, als man gewohnt ist, sie beim Platon anzutreffen, annehmen wollen: so mufs Polygnotos noch den Anfang der zwei und neunzigsten Olympiade überlebt haben.

Ebend. Z. 22. viele Künste. Man weifs sowol aus einer späteren Stelle unseres Gesprächs, S. 51. Z. 1 — 3., als aus Aristot. Metaph. I, 1., dafs dies eine Stelle aus einer Schrift des Polos ist. Wunderbar genug, dafs Platon hier dem Polos zuerst seine geschriebenen Worte als schon geschrieben in den Mund legt, und sich hernach doch nicht auf das Gehörte, sondern nur auf das Gelesene beruft.

S. 28. Z. 32. ich habe meine Freude. Dies absichtlich wiederholte Ja und die Bemerkung darüber kann weder eine Lächerlichkeit auf den Gedanken werfen sollen, noch ein blofser müfsiger Scherz sein. Vielleicht flüchtige Berüksichtigung eines Tadels über Platons vielfältig abwechselnde Formeln des Bejahens und Verneinens als über etwas Gezwungenes.

S. 30, Z. 8. handgreifliches. In der Urschrift stehen hier zwei Worte für Handgreifliches und Vollführung, welche im Attischen nicht gewöhnlich, sondern aus des Gorgias Mundart und Sprachgebrauch genommen waren. In denen der Uebersezung sticht mehr das Gezierte und Gekünstelte hervor, als das fremde; wahrscheinlich aber wollte Platon auch dies vornemlich nachahmen.

Ebend. Z. 24. gehn auf Dinge, auf welche. Ungenau ist der Ausdrukk der Urschrift περὶ ἅς gewifs, wenn er anders richtig ist, so dafs er in der Uebersezung nicht konnte nachgebildet werden. Denn wie kann die Redekunst wieder auf Künste gehn?

Vielleicht aber wüſste es uns Platon nicht schlechten Dank, wenn wir sehr leicht verbesserten περὶ ἃ σὺ οὐ φῂς etc., wobei nur noch eine sehr gewöhnliche elliptische Redensart zurükbleibt.

S, 32. Z. 12. wie es in der Volksversammlung heiſst. Für die, welche ich nicht auf den Scholiasten verweisen kann, aus ihm zur Erklärung folgendes: Bei Ausrufung der Verordnungen oder Geseze in der Versammlung nannte der Ausrufer bei der ersten Verordnung und Gesez den Namen des Verordnenden und Vorschlagenden, und seines Vaters Namen und seines Demos, wie etwa: Demosthenes, der Sohn des Demosthenes der Päanier, bringt in Vorschlag folgende Verordnung. Folgte aber hierauf noch ein Vorschlag von demselben, so sprach der Herold, um nicht unnüze Worte zu machen: Alles andere wie zuvor, er bringt aber auch noch folgendes in Vorschlag.

Ebend. Z. 33. jenes Trinklied. S. *Brunck. Anal. I*, 122. unter den Simonidischen.

Die Gesundheit ist das Beste jedem Menschen
Zweitens, daſs er schön von Gestalt erscheine
Reichsein ohne Falsch das dritte, uud endlich
Das Vierte sich der Jugend freun mit Freunden.

S. 35. Z. 23. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde. Alles was in dieser ganzen Stelle ähnliches vorkommt hier und weiter unten S. 37., ist offenbar Vertheidigung der ganz allmählig fortschreitenden Art, mit der Platon in seinen Gesprächen zu Werke geht. — Uebrigens war für den Hauptbegriff, der von Seite 38. an weiter erörtert wird, kein anderes Wort zu finden in der Uebersezung als Ueberredung, so daſs Ueberzeugung als eine Unterart der Ueberredung erscheint, was uns freilich fremd klingt. Man muſs nur nicht übersehn, daſs es nur die durch das Gelernthaben von Andern entstandene Ueberzeugung ist. Die Hauptsache ist eben dies, die durch Andere

in jemand hervorgebrachte Vorstellung, dieser Akt wird Ueberredung im Allgemeinen genannt. Sie ist nun entweder mit Erkenntniſs verbunden, Wissen, Gelernthaben, oder ohne Erkenntniſs, dann Glauben, Ueberredung im engeren Sinne.

S. 39. Z. 17. wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist. Man gebe nur nicht dem Sokrates Sophistereien Schuld, als gehe er darauf aus, sich zugeben zu lassen, der Baumeister solle Rath geben, ob Mauern und Werfte sollten gebaut werden oder nicht. Die Sache war, wenn auch der Ausdrukk nicht überall genau genug ist, im Gespräch selbst deutlich genug durch das Vorige von der Wahl, und wird es noch mehr durch das Folgende.

S. 42. Z. 10. daſs sie dies auszurichten vermögen. Wem dies zu hart klingt, der überseze nach Heindorfs Verbesserung „Deshalb aber, weil er dies kann, soll er doch weder den Aerzten den Ruf entziehn, noch andern etc." Indeſs ist es vielleicht nicht minder hart, das τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι so ohne Bestimmung zu lassen.

S. 47. Z. 22. und der Gerechte handelt gerecht. Ich konnte mich nicht enthalten, auf das Zeugniſs der von Heindorf angeführten Handschriften das βούλεσθαι herauszuwerfen, da ausdrüklich erst in der nächsten Frage das οὐδέποτε βουλήσεται als eine Folgerung aus dem ἀνάγκη δίκαια πράττειν eingeführt wird. So wie sich nun Platon auf der einen Seite nicht Folgerungen mit ihrem Grunde zugleich zugeben zu lassen pflegt, sondern in besonderen Fragen; so wäre auf der andern Seite jenes βουλήσεται nur eine ganz unnüze Wiederholung nach dem früheren βούλεσθαι.

S. 54. Z. 27. die Rechtspflege. Der Uebersezer kann fast nicht umhin, hier der *Bas.* 2., wäre sie auch ganz allein, zu folgen, und hier der Menge der Zeugen weniger einzuräumen, zumal sich man-

cherlei Verleitungsmittel denken lassen. Denn nie braucht Platon sonst δικαιοσύνη als den Namen einer solchen Kunst, wenn er gleich die Gerechtigkeit wie alle andern Tugenden ἐπιςήμη nennt. Was der Scholiast sagt, kann ursprünglich nur Vertheidigung der einen Leseart gegen die andere gewesen sein, und zerstört den Sinn des Platon gänzlich. Denn gemeint ist hier nichts als die Rechtspflege, welche die Gebrechen des Staates heilt, analog der Heilkunst, und weder von dem vertheilenden Recht kann die Rede sein, welches ja auf jede Weise zur Gesezgebung gehört, noch auch von der Thätigkeit der Seele auf sich selbst. Aber eben dieses Bestreben, den Sinn zu erweitern, kann Antheil gehabt haben an der Verbreitung jener Leseart.

S. 55. Z. 5. den Unverstand zu fangen. Heusde hat sich hier selbst in seinem eignen Unverstand gefangen, indem er εὔνοιαν sezen will für ἄνοιαν. Und so geht es, wenn Jemand auf Verbesserungen Jagd machend den Zusammenhang verabsäumt. Sonst hätte er schon gewufst, dafs der Nichtwissende nur unter den Nichtwissenden für einen Wissenden gilt. Die ganze Stelle hat übrigens Aristoteles vor Augen gehabt, *Rhet. I.*, 2. 7. *Ed. Bip. P.* 40., dessen Umschreibung des Platonischen Ausdruks die Uebersezung desselben rechtfertigen mag.

Ebend. Z. 33. und Bekleidung. Da nichts besseres zur Hand war, schien es leidlicher, dem Aristides, dem doch eigentlich die Handschriften, welche αἰσθητι lesen, beitreten, zu folgen, als anzunehmen, dafs Platon das Allgemeine gerade so, als ob es ein neues Besonderes wäre, dem Uebrigen sollte hinzugefügt haben. Ein anderes wäre, wenn er καὶ τῇ ἄλλῃ αἰσθήσει gesagt hätte.

S. 56. Z. 11. Sophisten und Redner. Schwerlich dürfte an dieser Stelle etwas fehlen, vielmehr scheinen die angeführten Worte σοφιςαὶ καὶ ῥήτορες ein Glossem zu sein, und zwar entweder ein unvoll-

ständiges oder ein den Sinn entstellendes. Nemlich wie man theils aus dem Maafsstabe des zulezt aufgestellten Verhältnisses selbst sieht, welcher kein anderer ist als der Unterschied zwischen dem Scheine und dem Wesen, theils aus der hinzugefügten Erklärung, wie der Leib auch Heilkunst und Kochkunst verwechseln würde: so ist hier nicht von der Vermischung der Rhetoren und Sophisten die Rede, sondern von der Vermischung beider mit den wahren Staatsmännern und Rechtskundigen. Dies ist offenbar. Hätte nun das Vermischte selbst, was Platon nicht mehr bezeichnen zu dürfen glaubte, dennoch sollen angeführt werden: so mufste es vollständig geschehen, nemlich die Sophisten und die Redner mit Rechtskundigen und mit Gesezgebern.

Ebend. Z. 24. Mag ich nun vielleicht. Dergleichen konnte man an mehreren früheren Platonischen Dialogen ebenfalls ausstellen, und so ist dies wol auch eine allgemeinere Vertheidigung. Auch als Vertheidigung gilt vielleicht in Beziehung auf eine bestimmte Kritik das bald folgende „hast du kein Gedächtnifs?" S. 57. Z. 7.

S. 58. Z. 14. Dies ist also nicht. Polos wundert sich, dafs das lezte nicht das viel vermögen sein soll. Man mufs also entweder, wenn die Frage stehen bleiben soll, Οὔκουν lesen, oder vielleicht noch besser die Frage löschen und übersezen, Dies ist aber doch eben das viel vermögen!

S. 59. Z. 10. das Beste zu sein. Bis auf besseren Rath ist vorläufig das τούτου πρόσθεν unübersezt geblieben, weil es in der That gar keinen Sinn hat.

Ebend. Z. 20. Nach deiner Weise. Diese liegt in der Assonanz zwischen λῶστε und Πῶλε, welche die Uebersetzung nachgeahmt hat, wahrscheinlich ohne dafs es unangezeigt so bemerkt würde, wie der Hellene jenes bemerkte. Denn wir hören dergleichen nur erst in Masse. Andere meinen, es gehe auf den

übermäſsigen gezierten Attikismos, den besonders Fremde annahmen, und sich deshalb häufig solcher eigenthümlich attischer Worte bedienten. Man sehe *Lucian. Rhet. praec.* Doch dies ist später, und nie konnte wenigstens um des Attikismos willen ein Athener zu einem Dorier sagen: ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ.

S. 62. Z. 10. in diesem Staate. Ich wünschte nicht, daſs Jemand dies auf Athen zöge; es will vielmehr sagen, in dem Staate, worin er dergleichen ausrichtete. Aber ἐν τῇ πόλει ohne ταύτῃ oder einen ähnlichen Beisaz würde auf Athen gegangen sein.

S. 63. Z. 12. Vielmehr war. Nur mit schwacher Ueberzeugung habe ich die gemeine Leseart der abweichenden der drei Handschriften vorgezogen, nach welcher die Uebersezung so lauten würde: Pol. Ist etwa auch, wer unrechtmäſsiger Weise sterben muſs, weniger bedauernswürdig, als wer ihn tödtet? Sok. Allerdings, und auch weniger als der rechtmäſsiger Weise sterben muſs.

S. 65. Z. 3. und es ein Uebel ist. Die Uebersezung beschüzt zuerst die gemeine Leseart ἀγαθόν τε εἶναι, und wagt dann noch eine kleine Versezung des καὶ vor das σμικρὸν, damit die beiden Glieder, durch welche das σμικρὸν δύνασθαι beschrieben wird, nemlich εἰ δὲ μὴ sc. ἕπεται τὸ ὠφέλιμον und εἰ καλόν ἐστι τὸ πραττόμενον jenen beiden entsprechen, durch welche das μέγα δύνασθαι beschrieben wird, nemlich ὠφελίμως πράττειν und ἀγαθὸν εἶναι τὸ πραττόμενον. Der Sinn, welcher sich bei der gewöhnlichen Stellung ergiebt: Wenn aber jene beiden Bedingungen nicht eintreffen, ist auch wenig vermögen schon ein Uebel, ist in der That ein wenig frostig. Denn finden jene Bedingungen nicht statt, so giebt Sokrates gar kein δύνασθαι zu, wie denn auch in der That σμικρὸν δύνασθαι hier eigentlich heiſst ohnmächtig sein; und

dafs diefs ein Uebel wäre, durfte Sokrates dem Polos nicht erst sagen.

S. 66. Z. 5. Wenigstens höre ich. Dies ist wiederum Tadel eines gezierten Ausdrukks, der sich entweder in den Schriften des Polos findet, oder wahrscheinlicher bei einem andern Zeitgenossen, mit dem Platon in näheren Verhältnissen stand, und der sich hierin der oft getadelten Schule des Gorgias nähert.

S. 68. Z. 14. Ein solcher Beweis. Offenbar kann hier von dem eigentlichen Zeugenbeweise bei Thatsachen schwerlich die Rede sein; sondern von einem andern vor Gericht üblichen Zeugenaufstellen, um allgemeine Urtheile abzugeben, lobende oder tadelnde.

Ebend. Z. 23. Nikias der Sohn des Nikeratos. Wiederum einer von den kleineren Verstöfsen gegen die Zeit, die man dem Platon leicht verzeihen kann, sie aber doch nicht verschweigen mufs. Ueber die Thronbesteigung des Archelaos giebt es zweierlei Angaben, deren eine sie Ol. XCII, 1, die andere Ol. XCIII, 3. ansezt, wahrscheinlich daher, weil in diesen beiden Jahren Kallias Archon zu Athen war. Die Sikelische Niederlage, bei welcher Nikias blieb, war Ol. XCI, 4. Dafs Sokrates Vorsizer im Rathe war — man sehe S. 71. Z. 36. — fällt, wenn man nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit annehmen will, er sei es zweimal gewesen, in Ol. XCIII, 3. Man sieht, dafs auf keinen Fall Nikias, wie doch hier geschieht, als noch lebend kann erwähnt werden, nach der Thronbesteigung des Archelaos, und auch, da die erste Angabe bei weitem die wahrscheinlichere ist, schwerlich jener Begebenheit des Sokrates im Rathe zu Athen.

Ebend. Z. 35. aus meinem Gut und der Wahrheit. Eine andere Beziehung mufste hier hervortreten, um die Anspielung nicht verloren gehen zu lassen. Nemlich ἐκ τῆς οὐσίας ἐκβάλλειν ist der kunstmäfsige Ausdrukk für die Auspfändung und

Emission. So wie nun in der Ursprache mit dieser zwiefachen Bedeutung von οὐσία gespielt wird; so in der Uebersezung mit einer ähnlichen von Gut.

S. 71. Z. 20. Glükseliger wird dann freilich. Auch dies mufs man nicht blofs ansehn als Tadel der Ausdrükke, welche Platon selbst dem Polos in den Mund legt; sondern theils als allgemeine Verwahrung, dafs er selbst nirgends einen εὐδαίμων oder eine εὐδαιμονία zugestehen könne, wo das Gute fehle, theils als Zurechtweisung derer, die sich dies erlaubten, es sei nun wirklich Polos an den er denkt, oder etwa Aristippos.

Ebend. Z. 26. ist auch dies wieder eine Beweisart. Aristoteles sagt *Rhet. III.* 18, 7. *Ed. Bip. P.* 398, Gorgias habe die Vorschrift gegeben, den Ernst der Gegner durch Spott unwirksam zu machen; was sie selbst aber spottend vortrügen, durch ernste Behandlung zu entkräften.

S. 75. Z. 35. dieser gar nichts gemein hat mit jenem. Platonischer scheint diese Erklärung, als jene andere „gar nichts ist gegen jenen", und in eben diesem Sinne ist schon die frühere correspondirende Stelle S. 69. Z. 11. übersezt worden. Nur den Unterschied des Verfahrens dekkt Platon auf; das Urtheil überläfst er Andern, welches von beiden wol mehr bedeute, das ungeprüfte Beistimmen Vieler, oder das errungene des Gegners selbst.

S. 80. Z. 28. mit einer gewissen Anwendung. In der Uebersezung konnte nur durch diese, unstreitig in der vorigen Frage stillschweigend enthaltene Erklärung, der Uebergang gemacht werden zu einer nicht blofs umschreibenden Uebersezung des Wortes δίκη.

S. 81. Z. 27. Denn das ist nicht Glükseligkeit. Auch dies besonders, wie schon Manches in dem bisherigen, weiset auf den Lysis zurük, und dafs es dort keinesweges Ernst gewesen mit der An-

sicht, daſs das Gute nur um eines anhängenden Bösen willen geliebt werde, sondern daſs diese nur vorgetragen worden, eben um aus den Folgerungen, die sich bei der entgegengesezten Voraussezung ergeben, auf die Ursprünglichkeit des Guten zu führen.

S. 87. Z. 15. und den Sohn des Pyrilampes. Das artige Wortspiel, welches daraus entsteht, daſs dieser Sohn Δῆμος hieſs, muſste unübersezt bleiben; die Stelle selbst aber durfte demohnerachtet nicht übergangen werden. Denn sie hat, wie in der Einleitung bereits angedeutet worden, eine höhere Bedeutung. Was nemlich im Phädros als Grund von der Liebe zu Individuen gesezt wird, das soll hier eben auch auf Liebe und Anhänglichkeit an Verfassungen angewendet werden.

S. 88. Z. 7. Denn dieser Sohn des Kleinias. Auch dieser Gegensaz scheint nicht bloſs dazustehn, um den Scherz vollständig zu machen; sondern hat offenbar etwas hinter sich. Bedenkt man, wie viele Gespräche von den ersten Sokratikern verfaſst worden, worin Alkibiades der Mitunterredner war und die Ueberschrift hergab, und wie leicht schon ein Paar Olympiaden nach des Sokrates Tode deren mehrere können vorhanden gewesen sein: so ist der Gegenstand des Spottes nicht zu verfehlen; es sei nun daſs Platon überhaupt aufmerksam machen wollte, wie ungleich und sich selbst unähnlich Verschiedene diesen Mann aufgefaſst hatten, oder daſs er mehr ein bestimmtes Gespräch im Auge hatte, dessen Alkibiades schon mit sich selbst nicht gut übereinstimmt.

Ebend. Z. 17. dem Gott der Aegyptier. Es scheint, daſs es einer authentischen Erklärung dieser in früheren Schriften wol miſsverstandenen Betheurungsformel bedurfte. Denn Niemand wird wol umgekehrter Weise schlieſsen wollen, dieses Gespräch müsse das erste sein, worin sie sich findet.

S. 89. Z. 6. Und hierüber hat er dich damals. Nothwendig scheint die Cornarische Verbesserung κατεγέλα statt καταγελᾶν; und außerdem noch eine große Unterscheidung vor dem καί.

Ebend. Z. 28. Wenn jemand von dem gesezlichen spricht. Kallikles beurtheilt den Sokrates nach der Weise seiner rhetorischen Meister. Man vergleiche *Arist. de Soph. El. cp. XII*, 8. *Ed. Bip. P.* 570, wo von dieser absichtlichen Vertauschung ausführlich geredet und unsere Stelle mit angeführt wird. — Unentbehrlich sind wol in der unmittelbar folgenden Erörterung die von Heindorf aus Handschriften aufgenommenen Worte.

S. 90. Z. 36. nach der Natur des Rechts. Gern hätte ich nur übersetzt „nach der Natur" und in den Worten τὴν τοῦ δικαίου eine Glosse eines Klüglers entdekkt, der einen Gegensaz herausbringen wollte zu den folgenden τὸν τῆς φύσεως, und uns dadurch die Klarheit des Gedankens verdirbt. Denn die φύσις τοῦ δικαίου, der Begriff, das Wesen des Rechts hat hier gar nichts zu schaffen, und kommt auch sonst weiter hier nicht vor. Ganz anders unten S. 91. Z. 16. St. 484. a. die umgekehrte Redensart τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

S. 91. Z. 21. von Natur. Dies φύσει durch φησὶν verdrängt als Pindarisch wieder einzuführen, ist der trefliche Gedanke eines jungen Sprachkenners, Boekh, dessen Beschäftigungen mit dem Platon nicht mehr lange werden verborgen bleiben. Die weitere Ausführung seiner Gründe bleibt billig ihm selbst für einen andern Ort vorbehalten; das Wort ist aber fast schon hier nothwendig und wird noch mehr durch eine andere Platonische Stelle bestätiget. — Uebrigens möchte ich nicht wagen, das Fragment aus dieser Stelle allein irgendwie anzuordnen. Denn das οὗτος δὲ δὴ deutet offenbar auf etwas in der Anführung über-

sprungenes zwischen den vorigen Worten und den folgenden.

S. 92. Z. 18. Die Rede des Euripides. Dafs diese Verse ebenfalls aus der Antiope sind, bezeugt der Scholiast, ohne welchen auch Barnes und nach ihm Valkenaer sie, lediglich auf diese Anführung bauend, eben dahin gesezt haben; nur dafs Valkenaers Vermuthung sie dem Amphion beilegt, der Scholiast aber sie dem Zethos zuschreibt. In Absicht der Anordnung und Begrenzung des metrischen hat sich die Uebersezung an Valkenaer gehalten.

Ebend. Z. 36. Stammeln und Tändeln. Merkwürdig ist in dieser Stelle und in der That sehr der platonischen Weise entgegen, dafs das παίζειν gar keinen Gegensaz hat, sondern beidem nur das σαφῶς διαλέγεσθαι entgegensteht. Nur führt keine Abweichung irgend auf die Vermuthung eines Fehlers.

S. 93. Z. 27. wie der Dichter sagt. Ilias XI, 441.

Ebend. Z. 35. dem Zethos mit dem Amphion. Auch hier hat sich die Uebersezung meist an die Valkenaersche Distribution angeschlossen, zweifelhaft jedoch über seine weite Trennung der ersten angeführten Verse von den lezten.

S. 99. Z. 34. und diese dann etwas feststellen. Weit leichter und anlokkender ist die Heindorfische Verbesserung, der ich gefolgt bin, als die anmafsend ausführliche Heusdesche τούτους εἶναι τοὺς κρείττους, καὶ ἃ ἂν οὗτοι φῶσιν etc.

S. 102. Z. 22. Nicht nur das. Wie ächt Sokratisch dies ist, sieht man aus einer ganz ähnlichen Stelle in *Xen. Mem. Socr. IV*, 4, 6, wo Socrates dasselbe auf denselben Vorwurf dem Hippias antwortend eingeführt wird.

Ebend. Z. 24. recht ohne Kunst. Offenbar mufs man hier ἀτέχνως lesen. Jenes gewöhnliche ἀτεχνῶς stände hier ganz müfsig.

S. 103. Z. 26. Wovon aber mehr als sie? So wenig es möglich ist, etwas gewisses über diese Stelle festzusezen, wo sich so viele Spuren von Abweichungen offenbaren: so schien es doch gerathen, hier der alten Leseart auch gegen Heindorf treu zu bleiben. Denn zuerst ist weit mehr Analogie, wenn die erste Frage auf das πλέον ἔχειν geht; und dann wenn hier schon mit ausdrüklichen Worten etwas vom sich selbst beherrschen vorgekommen wäre: so müſste Kallikles gleich die Frage gethan haben, die erst hernach folgt. Auch sieht man deutlicher, wenn Sokrates erst auch auf das πλέον ἔχειν ausdrüklich sich einläſst, in welchem Verhältniſs eigentlich das Selbstbeherrschen zu der ganzen Untersuchung steht.

S. 105. Z. 33. wenn Euripides Recht hätte. Ueber diese Verse, die nach Einigen aus dem Phryxos sind, nach Andern aus dem Polyidos, hat sich Valkenaer in der Diatribe über die Fragmente des Euripides gar nicht erklärt.

S. 106. Z. 8. mit dem Worte spielend. Freilich spielend, höchst mühselig aber für den Uebersetzer, der sich durch σῶμα und σῆμα, durch πείθω, πιθανὸς und πίθος, durch ᾅδης und ἀειδής, durch ἀνόητος und ἀμύητος lezteres noch doppelsinnig mit groſser Noth durchschlagen muſste, und doch vielleicht noch nöthig hat zu bemerken, daſs die Ausgeschlossenen als Profane sollen den Eingeweihten entgegenstehen. — Hätte der Uebersezer deutlicher sagen dürfen, was Platon meinte als dieser selbst: so würde er im folgenden übersezt haben, in der Schattenwelt, worunter er die Sittenwelt meinte.

S. 108. Z. 3. wie einer Ente. Nicht Uebersezung, sondern Substitution. Nach dem Scholiasten sowol als nach dem Timäos ist χαραδριός ein Vogel, der mit groſser Geschwindigkeit das Gefressene wieder absondert. Bei uns sind als gefräſsig und schnell ver-

dauend unter den Vögeln vorzüglich die Enten bekannt.

S. 110. Z. 27. Sokrates aber. Der Scholiast hat hier eine ganz andere und gar nicht schlechte Anordnung der Personen gehabt, nemlich folgende: Sok. Wolan — — verschieden. Kall. Sokrates aber von Alopeka giebt dies nicht zu. Oder giebt er es zu? Sok. Er giebt es nicht zu; ich glaube aber etc. Theils sieht es dem Kallikles ähnlich genug, daſs er dem Sokrates so seine Fragen nachthut, und er bleibt dabei der oben aus dem Aristoteles angeführten Regel seines Lehrers treu. Theils ist dies wahrscheinlicher, als daſs Sokrates in seine Seele den Kallikles antworten läſst.

S. 112. Z. 9. Ich verstehe. Aber doch. Es läſst sich nicht einsehen, warum Sokrates mit einem solchen ἀλλ' οὖν auf das vorher gefragte noch einmal zurükkommt, wenn er sich selbst schon davon entfernt hatte, und wie er jenes μανθάνω dem Kallikles erwiedern kann auf eine bloſse Beantwortung seiner eignen Frage. Weit erklärlicher wird dieses, wenn nur Kallikles sich von dem unmittelbaren Gegenstand der Frage entfernt hatte, von dem sich Sokrates noch nicht entfernen wollte, und wenn man dem gemäſs das Ganze so ordnet. Sok. — — ich meine nemlich das Hungern selbst. Kall. Schmerzlich, sagte ich; das Essen aber, wenn man hungert, angenehm. Sok. Ich auch; (Καὶ ἐγώ.) ich verstehe. Aber doch das Hungern selbst etc. So hat ursprünglich Ficin, und auch die Handschriften geben in ihren Abweichungen Spuren genug von dieser richtigern Anordnung.

S. 114. Z. 4. Daſs du im Groſsen eingeweiht bist eher als im Kleinen. Anspielung auf die groſsen und kleinen Mysterien, was in der Uebersezung leicht konnte übersehen werden.

S. 115. Z. 27. Sie dünkten mich beide. Freilich leiden die Worte keine andere Auslegung als

die ihnen Routh gegeben. Aber zu kurz ist dies ausgedrükkt, und aus dem Scheine der gröſsern Freude auf jeder Seite folgt die Gleichheit so von selbst, daſs sie durch kein εἰ δὲ μὴ als ein zweiter Fall darf herbeigeführt werden, welches εἰ δὲ μὴ ohnedies fast wunderlich ist, da es voraussezt als wäre über den bloſsen Schein hinaus ein solches gröſseres auf beiden Seiten möglich. Gewiſs also ist hier noch eine Wunde zu heilen. Aus dem folgenden erhellt, daſs das παραπλησίως ohne Zweifel richtig ist, und daſs Kallikles vorzüglich ein μᾶλλον auf Seiten des Feigherzigen läugnen wollte.

S. 118. Z. 35. wird da wol. Am liebsten lese ich ἆρα und ποιοῦσαι, wie auch Ficin gelesen zu haben scheint; nur darf man wol nicht mit ihm nach ἡδονὰς interpungiren.

S. 121. Z. 18. die nur besteht durch Erinnerung. Ich lese nemlich ἐμπειρία μνήμῃ μόνον σωζομένη; denn weder μνήμη σωζομένη will sich hören lassen, noch ist ohne diese Aenderung die ganze Struktur recht zu verstehen.

S. 122. Z. 27. in den tonkünstlerischen Wettstreiten. Mit Recht erinnert der Scholiast daran, daſs Platon die Lyra nicht ganz verwirft, sondern nur diesen ebenfalls auf Volksbeifall angelegten Gebrauch derselben.

Ebend. Z. 33. Kinesias, der Sohn des Meles. Diesen nennt der Scholiast des Aristophanes einen μελοποιὸς von Thebä, mit einem Beisaz, der, nicht ohne Anspielung auf seinen Namen, wahrscheinlich von einem Komiker oder Satyriker herrührt. Pherekrates hingegen beim Plutarchos nennt ihn den verfluchten Athener, und spricht von seiner Tonsezung zu Dithyramben, unentschieden ob eignen oder fremden. Suidas sagt von ihm: Dieser war wegen Frevels und Ruchlosigkeit berüchtigt; er war aber ein Dithyrambendichter.

S. 128. Z. 13. oder streng genommen. ἢ κατά γε etc. So Cornar und Heindorf; wenn man nicht ohne ἢ noch leichter lesen will κατὰ δέ.

S. 130. Z. 5. das Epicharmische. Ganz bei einer ähnlichen Gelegenheit führt *Athenaeos Deipnos. VII. Ed. Bip. III. p.* 128. den Vers vollständig so án:

Τὰ πρὸ τοῦ δύ' ἄνδρες ἔλεγον, εἷς ἐγὼν ἀποχρέω.

Was zuvor zwei Männer sprachen, dazu bin ich allein genug.

Der Scholiast erklärt es aus einem Drama, wo am Ende zwei Rollen von Einem gespielt werden.

S. 130. Z. 34. die Rede des Amphion wieder gegeben haben. Dies spielt an auf eine wahrscheinlich nicht mehr vorhandene Stelle aus der Antiope; ähnlich der, welche Valkenaer früher sezt aus dem Stobäus:

Ἐγὼ μὲν οὖν ᾄδοιμι καὶ λέγοιμί τι
Σοφὸν, ταράσσων μηδὲν ὧν πόλις νοσεῖ.
Ὅστις δὲ πράσσει πολλὰ μὴ πράσσειν παρόν,
Μωρὸς παρὸν ζῆν ἡδέως ἀπράγμονα.

S. 132. Z. 30. schön und wohl in Allem leben. Sehr unvollkommen wird durch die Uebersezung der Gebrauch des εὖ πράττειν in der Urschrift ersezt, da wir in der That nicht immer unter Leben sogleich vorzüglich an die Thätigkeit denken. Allerdings mag in der gemeinen Sprache auch das εὖ πράττειν passiver genommen worden sein, als es Platon hier nehmen will; allein der Zusammenhang verbietet jeden Verdacht, als wollte er eben durch den Ausdrukk irgend etwas erschleichen, oder sonst ein leeres Spiel treiben. Denn er hat ja streng erwiesen, dafs das angenehme Leben und das wahre Wohlsein nicht eins und dasselbe sei; und da die Sprache in diesem Ausdrukk so offenbar auf seiner Seite ist, war es ein sehr natürliches Bestreben, dieses geltend zu machen in dem damaligen Kampf mit der Aristip-

pischen Schule. Wie Ernst es ihm gewesen, sieht man daraus, daſs er das εὖ πράττειν als Gruſs anstatt des χαίρειν und ὑγιαίνειν zu einem Symbol seiner Schule machen wollte. Eine frühere Stelle im Charmides macht zuerst auf diese bessere Tendenz in der Sprache aufmerksam; hier aber wird wol der Gebrauch erst eigentlich begründet.

S. 133. Z. 30. die Welt als Ein Ganzes und Geordnetes. Hier ist wieder ein philologisches Spiel ganz verloren gegangen, und nur sehr schwach durch etwas anderes ersezt worden, durch eine Andeutung nur, die auch nicht weiter ausgeführt werden konnte, ohne dem Schriftsteller wenigstens etwas Fremdes zu leihen. Bei dem Platon nemlich heiſst was wir in der ganzen Stelle durch Anstand übersezt haben, überall κόσμος.

Ebend. Z. 34. die geometrische Gleichheit. Nemlich die des geometrischen Verhältnisses. Wie Platon diese zur Bezeichnung des ethischen gebraucht, ist bekannt genug; Vielen wol weniger aus seinen eignen Schriften als aus dem Aristoteles. Hier konnte die Anspielung wol nur seinen unmittelbaren Schülern, oder denen Wenigen, die mit den Pythagoreischen Philosophemen bekannter waren, verständlich sein, und kündigt sich auch selbst als eine solche an.

S. 135. Z. 21. daſs ich zwar nicht weiſs. Niemand wird dies wol von einer Ungewiſsheit die Sache betreffend verstehen, noch es auch als Ironie ansehn wollen, die hier ziemlich schaal wäre, sondern es geht nur auf die bei dieser indirekten Behandlung in der Form noch mangelnde wissenschaftliche Begründung.

S. 139. Z. 25. rieth ich dir. Man muſs wol lesen ὀρθῶς γέ σοι συμβουλεύων, hinzugedacht ἐκέλευσα ῥητορικὴν μελετᾶν.

S. 141. Z. 35. mufs dahin gestellt sein lassen. Auf jede Weise beschüze ich die gemeinschaftliche Leseart aller Ausgaben ἑατέον gegen die Cornarische Verbesserung εὐκτέον. Das μὴ nemlich hängt noch ab von dem vorigen ὅρα, und wer verbessern wollte, dürfte nur statt ἐςὶ den richtigen Modus restituiren. Das εὐκτέον aber verdreht nur das vorige μὴ und das folgende οὐ und die ganze Ordnung der Rede, und sezt an die Stelle eines bekannten Platonischen Sprachgebrauchs etwas ganz fremdes, und schon an sich kaum zu duldendes.

S. 142. Z. 11. wie man von den Thessalischen Weibern sagt. Nach Suidas nemlich, dafs sie zulezt Augen und Füfse verlieren.

Ebend. Z. 25. in der deines Jünglings. Auch hier ist in der Urschrift wieder das unübertragbare Wortspiel mit Δῆμος.

S. 143. Z. 33. Wenn wir uns nun einander zuredeten. Nicht zu verkennen ist hier das Wiederbringen der ganz ähnlichen Stelle im Laches. Man sehe Ersten Theiles Ersten Band S. 339 — 342, sogar bis auf das Sprichwort vom Töpfer.

S. 146. Z. 1. ob du etwa. Der Uebersezer konnte sich nicht enthalten, das vorzuziehn was Heindorf verwirft, lieber ἢ in εἰ zu verwandeln, um nur das Abbrechen vor diesen Worten zu vermeiden, und durch eine Aenderung, die kaum noch für eine gelten kann, eine weit platonischere Verbindung des Ganzen zu retten.

S. 147. Z. 6. mit den eingeschlagenen Ohren. Die Redensart ist bekannt wenigstens aus dem Protagoras, als von den Lakonisirenden geltend.

S. 148. Z. 10. zahm, wie Homeros sagt. Nicht geradezu will sich das im Homeros finden, sondern nur mittelbar findet es Routh in dem Verse Odyss. VI. 120. „Sind's unbändige Horden der Freveler wild und gesezlos?"

S. 149. Z. 6. wäre nicht der Prytane gewesen. Das Ereignifs wird von andern Schriftstellern nicht erzählt; daher auch wenig darüber zu sagen ist, in wiefern der Prytane eine schon abgestimmte Verurtheilung verhindern konnte.

S. 155. Z. 14. Und grade ihnen. Dies weicht so sehr von dem ursprünglichen Zusammenhange ab, in welchem hier die Sophisten nur als Beispiel angeführt wurden, dafs es gewifs eine bestimmte Absicht und Beziehung haben mufs. Wahrscheinlich gegen den Aristippos, der zuerst unter den Sokratikern bestimmte Bezahlung soll angenommen haben von seinen Zuhörern.

S. 156. Z. 19. wer diesen Dienst gut erwiesen hat. Es ist hier offenbar nur von dem Dienste die Rede, den der Philosoph erweiset. Dem kann nun nicht derselbe Dienst wieder erwiesen werden; denn er ist schon gut. Das ἀντευπείσεται ist also ganz allgemein zu verstehen. Nothwendig aber ist, nachdem mit Heindorf der Artikel eingesezt worden, das erste εἰ zu löschen, weil sonst stehen müfste εἴ τις εὖ ἐποίησεν; das zweite aber ist nicht anzurühren, denn es steht öfter so im zweiten Saze statt ὁ δὲ μή.

S. 157. Z. 5. ein Mysier heifsen. Diese schwierige Stelle scheint noch immer nicht ganz geheilt. Denn wenn man von Suidas Erklärung ausgeht „Sprüchwort auf die, welche böslich ausgeplündert „werden, weil um jene Zeit die Mysier häufig von den „Nachbarn geplündert wurden", so braucht gar nicht λεία nothwendig zum Sprüchwort zu gehören, und ist vielmehr schwer darin zu erklären; sondern Μυσὸς ist einer, der sich geduldig ausplündern läfst, wie auch anderwärts auch im Platon vorkommt, Μυσῶν ἔσχατος. Dafs aber durch die Casaubonische und Cornarische Verbesserung die im Timäos befindliche Glosse λεία ihre Stelle im Platon findet, darauf ist um so we-

niger Werth zu legen, als Timäos, wenn er sie in einem sprichwörtlichen Zusammenhang gefunden hätte, diesen schwerlich würde übergangen haben. Man könnte also mit weit weniger Unkosten lesen Ἦ σοι Μυσόν γε ἥδιον καλεῖσθαι κ. τ. λ.

S. 160. Z. 23. Wie also Homeros erzählt. Wenn Jemand etwas Absichtliches darin suchen will, daſs dieser Mythos gegen die Weise des Platon in die Volksreligion hineingespielt ist — wiewol er bei der Art, wie Zeus die Weltherrschaft überkommen, sehr leise vorbeigeht — zu einer Zeit, wo Platon, wenigstens von weitem, wie es scheint, auf eine dem Sokrates ähnliche Art bedroht war: so will ich ihm darin nicht zuwider sein. Die Anspielung aber auf das Aegyptische Todtengericht ist gar nicht zu verkennen.

S. 166. Z. 3. Beim Homeros. Odyss. XI, 569; die schon im Minos angezogene Stelle, dessen Verfasser, wie man leicht sehen kann, von hier geschöpft hat.

ZUM THEÄTETOS.

Seite 174. Z. 21. Wie sonst schon Platon. Man sehe Ersten Theiles Ersten Band S. 324., und Zweiten Band S. 7. und die dahin gehörigen Stellen selbst.

S. 186. Z. 7. Proklos. In seinem Commentar über das erste Buch des Eukleides, im zweiten Buch.

S. 188. Z. 22. Aber ich zeichnete mir. Ich möchte nicht mit einem Freunde sagen, diese Stelle stände hier als Anweisung für die Schüler des Philosophen in Beziehung auf seine eigenen Gespräche,

und man könnte schon hieraus schliefsen, dafs er in dieser Form und nicht in zusammenhängender Rede gelehrt habe. Vielmehr mag dies nur eine Art von Rechtfertigung sein für die mögliche Entstehung so grofser sokratischer Dialogen nach dem Tode des Sokrates. Ein Bestreben, ihre Aechtheit zu beweisen, ist auch hier nicht zu verkennen.

S. 189. Z. 2. bis zum Erineon. Eigner Name einer Gegend, wie man aus *Pausan. I*, 92. sieht, am Kephissos bei Eleusis, wo Pluton, als er die Persephone raubte, soll hinuntergestiegen sein.

Ebend. Z. 8. solchergestalt aufgezeichnet. Hier scheint Platon so bestimmt die Form der nur wiedererzählten Gespräche zu tadeln, und sezt die Unbequemlichkeiten so aus einander, dafs man fast berechtiget ist zu dem Schlufs, alle Platonischen Gespräche, welche diese Form haben, müfsten früher abgefafst sein, und Platon sich ihrer nach dem Theätetos gänzlich enthalten haben. Und in der That, diesen Grund hätten diejenigen nicht vorbeilassen sollen, welche die Republik gern als eines von den Jugendwerken des Platon ansehen möchten. Allein so allgemeine Folgerungen dürfen wol aus dieser Stelle nicht gezogen werden, um so weniger, da man aufzeigen kann, was den Platon zu dieser Form, wenn sie ihm auch beschwerlich geworden war, von Zeit zu Zeit zurükführen mufste. Sie war ihm nemlich unentbehrlich, um das Mimische anzubringen, das oft die schönste Zierde seiner Werke ist, und nicht selten so genau mit ihrem eigentlichen Zwecke zusammenhängt. Nimmt man hierauf Rüksicht, so könnte dies unserer Anordnung noch zu einer neuen Bestätigung dienen, wenn sie einer bedürfte. Denn wobei konnte jene Form dem Platon eher beschwerlich geworden sein, als bei dem Parmenides, auf den der Theätetos, wenn wir ihn und den Gorgias gleichzeitig sezen, unmittelbar folgt. Und wo wir zunächst Abweichungen fin-

den werden von dem Entschluſs, den Platon hier gefaſst zu haben scheint, da werden wir auch den angezeigten Bewegungsgrund finden.

S. 191. Z. 15. sich drauſsen gesalbt. Dem Uebersezer wird es wol vergönnt sein, den ἔξω δρόμος hier zu überspringen. Es möchte sonst nur, nachdem Heindorf den verwirrten Scholiasten zurechtgewiesen, noch die schwierige Untersuchung übrig sein, warum sich die Knaben nicht in dem ἀλειπτηρίῳ, das doch jedes Gymnasion gehabt zu haben scheint, gesalbt hatten.

S. 193. Z. 36. durch Wissenschaft kundig. Wen es vielleicht befremdet, hier σοφία durch Wissenschaft übersezt zu finden, der bedenke, daſs es bei dieser Stelle nur darauf ankommt, von einem unbestimmten Ausdrukk im gewöhnlichen Gespräch den Uebergang zu finden zu einem bestimmteren. Es ist also bei dem deutschen Wort eben so wie bei dem griechischen nur an die Bedeutung zu denken, die es im gemeinen Leben führt.

S. 194. Z. 15. Welcher von euch. Die Uebersezung nimmt sich heraus, τίς ἂν ὑμῶν zu lesen, statt ἡμῶν. Denn nachdem Sokrates eben erklärt, er könne nicht herausbringen was Erkenntniſs sei, ist es wol nicht seine Absicht, wie es auch überall nicht seine Art ist, sich als eigentlichen Mitspieler anzugeben.

Ebend. Z. 18. Esel sizen. Der Scholiast spricht, Size Esel wird zu denen gesagt, die irgend worin überwunden worden. Die Redensart aber rührt her von den Knaben beim Ballspiel, welche den Besiegten auf einen Esel sezen.

S. 196. Z. 18. Oder glaubst du. Fast zu ungenau ist hier im Allgemeinen der Fehler bezeichnet, der vorher begangen worden, so daſs auch das folgende nicht unmittelbar genug darauf bezogen werden kann.

Daher der Verdacht eines noch nicht ausgemittelten Fehlers auf der Stelle liegt.

S. 197. Z. 29. welche entstehen können durch. Es muſs erlaubt sein, hier einen, wenn auch nicht genauern, doch unserer Art, die Sache darzustellen, angemessenern Ausdruck zu wählen. Was dem Platon bei dem seinigen zunächst im Sinne lag, ist die Darstellung der Zahlen durch regelmäſsig gestellte Punkte. Daher ganz wörtlich ὁ δυνάμενος ἴσος ἰσάκις γίγνεσθαι, eine Zahl, welche gleiches gleichviel mal werden, das heiſst, welche so gesezt werden kann, daſs die Anzahl der Reihen von Punkten der Anzahl der Punkte in jeder Reihe gleich ist. So ist auch der folgende Ausdrukk, ὅσαι τὸν ἰσόπλευρον ἀριθμὸν τετραγωνίζουσι etwas schwierig, über den Sinn desselben aber überall kein Bedenken. Jeder sieht nemlich, daſs was hier Längen heiſst, die rationalen, was Kräfte, die irrationalen Wurzelgröſsen sind; jene nemlich weil sie schon als Linien μήκει der Einheit σύμμετροι sind, diese weil sie es nur als Flächen sind, durch ihre Produkte, δυνάμει, oder wie es ausgedrükt wird ᾧ δύνανται. Die Stellen des Euklides, welche zu vergleichen sind, hat schon Heindorf angeführt. Uebrigens hat es ganz das Ansehn, als ob dieser Sprachgebrauch hier zum ersten Male wäre öffentlich vorgetragen worden. Sehr ausführlich wird die ganze Sache erläutert in Joh. Wolfg. Müller Commentar über zwei dunkle mathematische Stellen im Platon. Nürnb. 1797, jedoch nicht ganz ohne Miſsverstand im Einzelnen; wie denn gleich die unsern Worten unmittelbar vorhergehenden τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν ganz falsch erklärt sind.

S. 203. Z. 16. vielleicht auch selbst. Man darf wol nicht nach diesem ἢ αὐτοὶ ein ἢ einschieben; sonst entsteht eine Dichotomie, die auf die vorher angeführten Gründe zurükgehn müſste, als ob diese

ihnen entweder von selbst hätten kommen können oder durch Ueberredung, woraus denn unstatthaftes entsteht. Wol aber möchte ein ἢ einzusezen sein nach ἤδη, weil allerdings diese Fälle zusammengenommen ἀγνοήσαντες — — καταφρονήσαντες einen Gegensaz bilden gegen den lezten ἢ αὐτοὶ ὑπ' ἄλλων πεισθέντες.

S. 204. Z. 3. Bisweilen aber. Auch dies ist wol nicht nur sokratische Erzählung, sondern mag Bezug haben auf Vorgänge in den ersten Zeiten der platonischen Schule.

S. 207. Z. 18. Dafs ich den Vater. Ilias XIV, 201. nach Vofs. — Eine Untersuchung übrigens, in wiefern Epicharmos das Haupt der komischen und Homeros der tragischen Poesie sein kann, und wie Platon dieses möge gemeint haben, würde nicht hieher gehören.

Ebend. Z. 30. dafs nemlich allemal die Bewegung. Die eigentliche Beweiskraft dieses nicht genug ausgeführten Sazes, der auf den ersten Anblikk etwas aus dem Wege zu liegen scheint, beruht darin, dafs wenn nur durch die Bewegung die Dinge erhalten werden, so werden sie ja nicht als dieselben erhalten; und wiederum wenn durch die Ruhe immer zerstört, so kann nichts dasselbe bleiben ohne zerstört zu werden.

S. 208. Z. 29. unter der goldenen Kette. Dieser lezte Stein scheint kein sehr entscheidender zu sein, wenn nemlich nicht eine andere homerische Stelle gemeint ist als die bekannte Ilias VIII, 18. folg. von welcher höchstens nur das lezte, und ziemlich gezwungen hieher gehören kann. — Bei der Redensart τὸν κολοφῶνα προσβιβάζειν ist die Uebersezung dem Scholiasten gefolgt, weniger aus historischer Ueberzeugung als der grofsen Leichtigkeit wegen in einer so geringfügigen Sache. Denn sehr ernsthaft hat es wol Platon nicht gemeint mit diesem mythologischen Beweise.

S. 209. Z. 6. etwas besonderes. So ist unstreitig ἑτερόν τι zu verstehen, etwas vom Sehen selbst verschiedenes. Heusde aber mag seinen Fund ἑτέρωθι selbst verbrauchen.

S. 210. Z. 1. v. u. jenes aus dem Euripides. Parodie der bekannten Stelle Hippolyt. 612. ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος, die Zunge schwur, doch unvereidet blieb das Herz.

S. 212. Z. 6. Diese drei Behauptungen. Man könnte überall das Beispiel von den Bohnen — statt der unbequemen ἀςραγάλων der Urschrift — und so auch insgesammt diese Säze über die Veränderung der Gröſsenverhältnisse minder schiklich finden zur Erläuterung, als anderes Einzelne, was Platon anführt. Um desto mehr Wahrscheinlichkeit gewinnt der schon von selbst kommende Gedanke, daſs Platon dies herbeigezogen, um einige schwere Stellen des Parmenides deutlich zu machen, die dort, wie es die groſse Gedrängtheit des Ganzen mit sich brachte, nicht ganz faſslich ausgedrükkt sind.

Ebend. Z. 2. v. u. wer gesagt hat. Hesiodos nemlich in der Theogonie V. 780. Θαύμαντος θυγατὴρ πόδας ὠκέα Ἶρις, des Thaumas Tochter, die schnell bewegliche Iris. Thaumas wird von θαυμάζω abgeleitet, und mit dem Namen Iris ein noch ferner liegendes Spiel getrieben.

S. 214. Z. 27. Was aber schnell. Ob diese Stelle, welche wir nur dem Cornar verdanken, von ihm in Handschriften gefunden worden, oder aus der Conjectur ergänzt ist, mag vielleicht schwer sein zu entscheiden; wahrscheinlicher aber bleibt das leztere. Schon wegen seiner groſsen Freude darüber, daſs er die Art der Entstehung der mangelhaften gemeinen Leseart aus seiner Verbesserung selbst nachweisen kann, was ihm freilich selten gelingt bei seinen Muthmaſsungen, was er aber trotzig verschmäht, wenn er

sich auf die *Libros* berufen kann. Auch wagt er häufig eben so viel, nur freilich oft sehr am unrechten Orte, um nur die genaueste Pünktlichkeit in der Ausführung des coordinirten oder entgegengesezten herzustellen, wobei er denn oft unkritisch genug dem Platon manches leiht, woran dieser nicht gedacht hat, wie oben die γεύσεις und θίξεις, die wir ihm gern überlassen — man vergleiche nur 186. d. — deshalb ist auch der Uebersezer lange jeder Möglichkeit nachgegangeu, diesen Einschub zu entbehren. Allein diesmal scheint der Mann es besser getroffen zu haben, und was Wunder auch, wenn unter vielen mifslungenen Versuchen einer geräth, wo der Zusammenhang soviel Hülfe darbietet. Die Unmöglichkeit aber, dafs die Stelle ihre rechte Gestalt haben könne ohne diesen Einschub, liegt eigentlich darin, dafs bei der alten Leseart von einem und demselben Gegenstande gesagt wird ἐν τῷ αὐτῷ τὴν κίνησιν ἴσχει und dann wieder φέρεται γὰρ, καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν. Uebrigens mufs, freilich unserm Sprachgebrauch zuwider, aber unvermeidlich wie es scheint, κίνησις wiewol das gemeinschaftliche für Bewegung und Veränderung durch erstes Wort wiedergegeben werden, woran hoffentlich schon vom Parmenides her der Leser gewöhnt sein wird. Auch hat der Uebersezer überall das Weifs in Roth verwandelt, um der undeutschen Weifse überhoben zu sein.

Ebend. Z. 1. v. u. eines von jenen beiden. Es müfste ganz überflüfsig scheinen erst zu erinnern, dafs unter diesen beiden zu verstehen ist das Auge und der miterzeugende Gegenstand, wenn nicht der Scholiast es so wunderlich mifsverstanden hätte von einer Gesichts-Empfindung des Schwarzen, die zu einem wahrnehmbaren Weifsen kommen könnte. Man vergleiche nur oben S. 209. den Saz des Sokrates „Also wenn das etc."

S. 216. Z. 11. Thier oder Gattung. Die Treue der Uebersezung gegen den Text ist an dieser Stelle kaum zu verantworten. Denn eine solche Zusammenstellung von ἄνθρωπος, λίθος, ζῶον und εἶδος ist warlich höchst unplatonisch. Wahrscheinlich läse Jedermann lieber mit mir ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ζῶον, ἕκαστόν τε καὶ εἶδος oder καθ' ἕκαστόν τε καὶ κατ' εἶδος. — man Mensch sezt und Stein und Thier, einzelne und als Gattung.

S. 220. Z. 19. Unähnlich dann. Wenn man hier nicht die Personen so abtheilt, wie der Uebersezer mit Heindorf gethan hat: so geht Theätetos mit seiner Antwort über die Frage hinaus, und es fällt auch, der Structur nach, ein Nachdruck auf das ὥσπερ welcher dem Zusammenhange nach nicht darauf liegt. — Weiter oben aber S. 219. Z. 22. „Es ist ja unmöglich" hat sich Heusde ganz unnüz eine Aenderung der Personen erlaubt, lediglich weil er dem sokratischen Knaben eine verständige Antwort mifsgönnt, deren er doch in diesem Gespräch so viele giebt.

S. 221. Z. 17. Wenn er aber den Kranken trifft. Eigentlich Gegensaz zu der Stelle S. 220. Wird also nicht jedes — — wenn es den gesunden Sokrates trifft etc. In dieser ist freilich noch nicht vom Weine die Rede, sondern nur in dem zwischen beiden Stellen liegenden, woher er nun als Beispiel beibehalten wird; das unbestimmtere Zeitwort hingegen ist aus dieser früheren Stelle heruntergenommen.

Ebend. Z. 12. v. u. und machen. Dies ἐποιήσαμεν ist in der Urschrift sehr hart ausgelassen. Denn das ἐγεννήσαμεν von oben hier suppliren zu wollen, würde den gleichförmigen Sprachgebrauch in der Behandlung dieses ganzen Gegenstandes völlig zerstören. Man vergleiche die Stellen S. 214. Z. 6. v. u. Wenn nun am Auge, und S. 221. Z. 8. Und zwar hat die Wahrnehmung etc. Die mittleren Glieder, nemlich das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung

werden gemeinschaftlich von den beiden Factoren, dem thätigen und dem leidenden, erzeugt. Die Rükwirkung derselben, oder das Wie-werden des Organs und des Gegenstandes ist keine Erzeugung, sondern ein nach verschiedenen Seiten gerichtetes Wirken des gemeinschaftlich erzeugten mittleren, und ein auseinandergehendes Werden der beiden Factoren. Man sehe unten S. 221. Z. 7. v. u. Also werde sowol ich — — als auch jenes etc.

S. 223. Z. 4. v. u. das wahre Umtragen. Am fünften Tage wurde das Kind um den Heerd getragen, und dadurch, wie es scheint, förmlich in die Familie aufgenommen. Hier wenigstens beruht offenbar der Vergleichungspunkt darauf, daſs durch diese Handlung erst entscheidend ausgesprochen wurde, ob es für eine gesunde Geburt sollte gehalten werden. Der Scholiast sagt, daſs das Kind auch bei dieser Gelegenheit benannt wurde; was aber eigentlich erst bei einem zweiten Fest am siebenten Tage zu geschehen pflegte.

S. 224. Z. 1. v. u. seine Wahrheit so beginnt. Von der Wahrheit nemlich war auch mehreren Aussagen zufolge ein Buch des Protagoras überschrieben. Platon spielt hier öfters mit diesem Umstand, wobei jedoch zu bemerken ist, daſs man die Worte immer auch ohne diese Voraussezung verstehen kann, und daſs unter den verlorenen Schriften des Antisthenes auch eine Ἀλήθεια vorkommt.

S. 227. Z. 18. ob sie sind oder nicht sind. Das sind, auch nach dem *Diog. Laert.*, eigne Worte des Protagoras, und nach mehreren Zeugnissen der Anfang einer seiner Schriften. — Wollte man übrigens hier fragen, wenn doch Platon auf diesen Beweis so wenig Werth gelegt, warum er ihn dann erst geführt: so wäre dies so weit von der Sache wie der Scholiast, welcher einfältig genug meint, Sokrates ironisire seinen eignen Beweis, um dem

Theätetos

Theätetos neuen Muth zu machen. Er will ihn als Beweis nicht geltend machen, und führt auf seine hierüber im Gorgias aufgestellte Lehre so kurz zurük, dafs man es leicht für Rükweisung erkennt; er will aber doch die Folgerung bemerklich machen, und beides konnte im Gespräch nicht schöner vereinigt werden.

S. 228. Z. 4. v. u. Vortreflich Theätetos. Diese vom Theätetos so leicht widerlegte Einwendung will Platon, wie man schon hieraus und auch aus der Antwort des Sokrates sieht, keinesweges als eine Sophisterei vorgetragen haben; sondern als etwas zur Sache gehöriges, das er nur dem Leser überlassen will, selbst weiter zu verfolgen und zu gebrauchen. Es liegt nemlich auch in diesen Dingen ein Element der Erkenntnifs, welches nicht auf die Wahrnehmung kann zurükgeführt werden, und dessen Dasein doch Niemand abläugnen wird. Alles was Sprache heifst wird als solche durch den Protagoreischen Saz vernichtet, indem sie nur als ein Wunder zusammentreffender Willkühr erscheinen kann.

S. 232. Z. 15. aus dem blofsen Denken. Im Gegensaz gegen das zu Hülfe nehmen der Anschauung in der Geometrie vermittelst der Figuren heifst alles Philosophiren λόγος ψιλός.

S. 235. Z. 20. nicht nur selbst als ein Schwein. Auch hier scheint eine Anspielung auf irgend eine andere Polemik zu liegen, wahrscheinlich deren man sich gegen den Platon bedient hatte, eine Aristippische oder Antisthenische. Man sieht sonst nicht die mindeste Bedeutung, und in dem mimischen Werth kann sie nicht liegen. Dasselbe gilt von der Zurechtweisung, welche hier Protagoras dem Sokrates ertheilt über die Bedingungen, unter denen man glauben könne, einen im Dialog widerlegt zu haben.

S. 236. Z. 11. v. u. kann eine bessere bewirken. So bleibt die Uebersezung bei der gemei-

nen Leseart χρηστῇ, und entgeht der harten Ellipse und dem Doppelsinn, ob vermöge der besseren Beschaffenheit des Sophisten unmittelbar oder vermöge der durch ihn dem andern eingepflanzten das bessere Vorstellen bewirkt wird.

S. 237. Z. 2. gesunde Wahrnehmungen. Die Uebersezung hat hier ausgelassen, was sie nicht zu bessern wuſste. Denn schwerlich hat Protagoras hier, wo er sich so in Acht nimmt nicht bei den Worten gefangen zu werden, von wahren Wahrnehmungen gesprochen. Sondern es liegt sicher hinter dem ἀληθεῖς ein anderes Wort, wenn es nicht eine unverständige Glosse ist.

S. 240. Z. 17. nach Art des Antäos. Verwirrung ist allerdings in diesem plözlichen Abspringen vom Skirrhon zum Antäos, der freilich hier das passendere Beispiel war; wenn sich nicht etwa eine frühere Erwähnung desselben zwischen μᾶλλον und τείνειν aus dem Text hinausgeschlichen hat.

S. 247. Z. 19. das Wasser welches abflieſst. Das in der Wasseruhr, wonach die Dauer der gerichtlichen Reden bestimmt ward. So auch zwang ein Gesez die Rede, bei dem Gegenstande der Klage zu bleiben. Hier scheint übrigens eine Anspielung zu sein auf Vorwürfe, die man ihm gemacht über die Länge seiner Dialogen und über die freie Composition, die man wahrscheinlich, weil es für eine andere Gattung noch keine Theorie gab, rhetorisch beurtheilen wollte.

S. 249. Z. 12. Davon weiſs er weniger. Platon hat uns in früheren Dialogen Beispiele genug gegeben, daſs er guten Bescheid weiſs sowol mit den ihm verwandten als mit den andern edeln Häusern des Vaterlandes. Er will aber wol hier ausdrüklich zu erkennen geben, daſs er hierauf eben gar keinen Werth legte. — Die ἑταιρεῖαι waren Privatverbindungen auf politische Angelegenheiten und Parteien Bezug ha-

bend; hier wird ihrer Bemühungen die Aemter an sich zu ziehen erwähnt.

S. 250. Z. 18. so erregt er Gelächter. Auch dies sieht aus wie eine Vertheidigung gegen gemachte Vorwürfe. Nur ist uns kein Fall in Platons Leben bekannt aufser der ihm beigelegten Absicht, den Sokrates, und späterhin den Chabrias zu vertheidigen. Und unter seinen Schriften könnte es nur auf die Apologie gehn, wo aber Zeit sowol als Gegenstand genau scheinen beobachtet zu sein, oder auf den Menexenos.

S. 252. Z. 13. ob ein König. Besser wäre es und dem vorigen angemessener, wenn die Worte erlaubten die Frage so zu fassen: Ob dieser und jener König glükselig ist, und im Besiz vieles Goldes. — Im unmittelbar folgenden will Heusde nicht übel statt ἄνθρωπον lesen ἀνθρώπῳ, wonach man übersezen müfste: „und auf welche Weise es dem Menschen seiner Natur gemäfs zukommt."

S. 253. Z. 7. in Wohlklang der Rede. Es scheint nothwendig, in dieser wahrscheinlich einem Dichter entlehnten Stelle ἁρμονίᾳ λόγων zu lesen, weil sonst keine reine Structur zu gewinnen ist. Die Verwechselung ist häufig.

S. 260. Z. 6. mit denen zu Ephesos. Man sehe die Einleitung. Welches aber auch die nähere Beziehung sei: so ist das absolut unwissenschaftliche in den Principien und in der Methode der Ionischen Philosophie als eins und unzertrennlich im Verfolg dieser Stelle sehr schön dargestellt.

S. 261. Z. 8. v. u. nemlich das Unbewegliche. Ein sehr ähnlicher Vers ist in der Füllebornschen Sammlung v. 92, aber doch möchte ich keinesweges so bestimmt entscheiden, es sei derselbe, dafs ich aus jenem Vers etwas in unserm Text zu ändern wagte.

S. 262. Z. 5. wie die, welche auf dem Uebungsplaz. Pollux beschreibt dies Spiel ἑλκυ-

ςίνδα oder διελκυςίνδα genannt so: Zwei Haufen von Knaben ziehn einer den andern, bis der stärkere den andern einzeln zu sich herübergebracht hat. Die Beschreibung kommt dem, was hier unter einem andern Namen angeführt wird, nahe genug, genügt aber doch unserer Stelle nicht völlig, nach der man vielmehr einen dritten Haufen vermuthen müſste, der von zweien gejagt wird. So daſs man vielleicht zu früh behauptet hat, διὰ γραμμῆς παίζειν und ἑλκυςίνδα sei einerlei, wenn man es anders nur aus dieser Stelle gefolgert hat.

Ebend. Z. 15. so wollen wir im Gegentheil. — Die Uebersezung hat hier den Knoten, von dem freilich ziemlich gleichgültig ist, wie man ihn löse, grade durchgeschnitten, und liest παρ' αὐτοὺς ἀπ' αὖ τῶν etc. — Das Unbewegliche bewegen, sagt der Scholiast, ist ein Sprüchwort von Frevlern, die an das Heilige Hand anlegen; Altäre, Gräber, Grenzen durften nicht gerührt werden.

Ebend. Z. 1. v. u. oder, wie mir scheint, zwei. Daſs Platon die beiden Arten von κίνησις, die im Parmenides schon als bekannt vorausgesezt werden, hier erst construirt, könnte verleiten, jene Stelle für später anzusehn, als die unsrige. Diese ist aber vielmehr Vertheidigung und Erklärung von jener, wie man aus dem ganzen Ton sieht, namentlich aus dem πάσχωμεν ἄν τι καὶ δέῃ.

S. 263. Z. 19. und die Ortsverwechselung. Dies ist auch im weitesten Sinne zu nehmen, und soll sowol die Bewegung im Ort als die Bewegung aus dem Orte bedeuten. Denn nachdem wir Bewegung haben hergeben müssen, um das Ganze zu bezeichnen, können wir es nicht auch für die Hälfte gebrauchen, und haben für diese eben so wenig ein passendes Zeichen als Platon. Vielleicht schrieb auch dieser an unserer Stelle eigentlich τὴν δὲ, φοράν τε καὶ περιφοράν. Denn wenn er gleich φέρεσθαι für beides braucht, so

kommt doch φοϱὰ wol nur für die eigentliche Ortsveränderung vor.

S. 264. Z. 9. ohngefähr auf diese Art erklärten. Merkwürdig ist es, wie Platon in der Darstellung dieser Ansicht wechselt, um sie möglichst aufs klare zu bringen. Dies ist nun der dritte Versuch und gewiſs der vollkommenste. Denn in den früheren ist immer noch das Allgemeine und Beharrliche nicht genug vernichtet. — Das αἰσθητὸν an dieser Stelle ist gewiſs falsch; allein man kann schwerlich etwas anderes substituiren als αἰσθανόμενον, wie es sich auch etwas weiter unten findet, wo eben diese Stelle erklärt wird. Und wie leicht kann aus einer miſsverstandenen Abbreviatur dieses falsche αἰσθητὸν entstanden sein. Gegen das scharfsinnige αἰσθητὴν ist einzuwenden, daſs dieses schwerlich von dem Organe allein konnte gesagt werden, und von diesem, nicht von dem ganzen Menschen, muſs hier nothwendig die Rede sein.

Ebend. Z. 16. Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht. Um dies zu verstehn, muſs man den Schluſs machen, daſs ποιότης ein vorher unbekanntes Wort hier zum ersten Male von Platon ist gebraucht worden.

S. 266. Z. 19. damit wir nicht. Es ist deutlich, daſs dieser Zusaz auf die eben vorgenommene Verwandlung des ὀϱθὴ εἶναι in ὀϱθὴ γίγνεσθαι geht. Von Personen, welche befestigt werden könnten, ist also gar nicht die Rede, weder von diesen noch jenen; sondern man muſs lesen ἵνα μὴ ϛήσωμεν αὖ τοῦτο τῷ λόγῳ.

S. 267. Z. 1. und wollen ihm auf die Art zugeben. Wiewol das οὕτω wahrscheinlich nur eine Erfindung von Stephanus ist, muſs man es doch beschüzen. Denn οὔπω kann keine auf irgend eine Art abgemachte Sache anzeigen, und steht also im Widerspruch sowol mit dem ἀπηλλάγμεθα, als mit

der Forderung des Theodoros. Auch ist das οὐ συγχωρησόμεθα offenbar im Gegensaz mit einem andern Eingestandenen. Und eingestanden ist jenes unter der hinzugefügten Bedingung ἂν μὴ φρόνιμός τις ᾖ anstatt ἂν οὐδεὶς φρόνιμος ᾖ.

S. 267. Z. 2. v. u. Den Melissos und die Anderen. Die Uebersezung ist hier eben so, wie der neueste Herausgeber, der plumpen Aenderung Cornars gefolgt, der das Platonische σκοπῶμεν in σκώπτωμεν verwandelt hat. An Spott ist hier gar nicht zu denken. Man ändre also: Den Melissus zwar und die Anderen, welche sagen, das Ganze sei ein Unbewegliches, scheue ich mich leichtsinnig zu mustern, mehr aber noch den einzigen Parmenides. Parmenides aber u. s. w. Das Leichtsinnige und Plumpe (φορτικὸν) einer solchen σκέψις wird vom Sokrates erklärt durch die folgenden Worte: Ich fürchte daher, dafs wir u. s. w.

S. 269. Z. 9. Weshalb aber. Ich nehme das Ganze als eine Frage, wie sie oft vorkommt, um auf den Zusammenhang, auf die Bedeutung eines neu angeregten Punktes aufmerksam zu machen. Sokrates aber unterbricht sich mit dem ἴσως. Dies Alles wird sehr schleppend, wenn man erklärt und interpungirt wie Ficin. Ueberdies enthält das dem εἴ τινι folgende gar nicht die Absicht der Frage, sondern ihre Theile. Die Absicht entwikkelt sich erst nach jener Unterbrechung im weiteren Ausfragen, nemlich um von der Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmungen nnd ihrem Zusammenhang mit den Organen auf das zu kommen, was von anderer Art und auf anderem Wege vorgestellt wird.

S. 270. Z. 17. über beides etwas wahrnehmen. Es lohnt der Mühe, darüber nachzudenken, warum Platon dies im folgenden nur durch einen erdichteten Fall ausgeführt hat, da ihm der wirkliche so

nahe lag, nemlich die gemeinschaftliche Wahrnehmung des Angenehmen in Tönen und Farben.

S. 271. Z. 13. womit du von ihnen. Was Theätetos nachher wiederholt, kann doch nur das in der Frage selbst Unbenannte sein, was Sokrates in dem ἃ νῦν δὴ ἠρωτῶμεν zusammenfaſst. Nun wiederholt er aber die οὐσία und das εἶναι mit; also rechnete er sie mit unter das Unbenannte, und hatte sie nicht vom Sokrates besonders gehört; also verstand er die Worte ᾧ τὸ ἐςὶν etc. eben so wie die Uebersezung. Auch drükt er das Bejahen und Verneinen, was darin liegt, durch die Gegensäze aus.

S. 272. Z. 5. v. u. Aber das Sein von beiden. Wie hier οὐσία zu verstehen, und ob ὅτι ἐςὸν zu lesen ist, oder ὅ, τι, das hängt davon ab, ob das μαλακὸν und σκληρὸν gemeint ist, oder die μαλακότης und σκληρότης. Viel wahrscheinlicher aber ist nach dem ganzen Fortschritt das erstere.

S. 274. Z. 10. Vielmehr ist es jezt. In der Personentheilung bin ich hier der Ald. gefolgt. Sokrates würde gesagt haben Μάλιςα γοῦν νῦν. Er fängt aber weit besser mit dem ἀλλὰ an nach Theätetos Befriedigung und Freude an der bloſs negativen Auflösung.

Ebend. Z. 24. das Vorstellen genannt. Der Verfolg wird diese Uebersezung von δοξάζειν rechtfertigen, welche gleichmäſsig wenigstens durch zwei Gespräche hindurchgehn muſs. Vorläufig bemerke man nur, daſs eigentlich hier nichts als die unmittelbaren sinnlichen Eindrükke, die παθήματα, ausgeschlossen sind, und alles übrige in Eins zusammengefaſst werden soll. Oben wo Sokrates zuerst aufmerksam darauf machte, daſs es noch etwas anderes gäbe, nahm er stärker abstechende Beispiele aus dem Gebiete des διανοεῖσθαι, jezt aber haben wir ein gröſseres vor uns.

S. 276. Z. 13. darum wissen. Platon bedient sich hier eines gar nicht wissenschaftlich bestimmten überhaupt gar nicht der Wissenschaft besonders angeeigneten Ausdruks aus dem gemeinen Leben, um die Resultate der Wahrnehmung und der Vorstellung zu bezeichnen. Es war keiner vorhanden, der für alle folgenden Fälle in unserer Sprache schiklich gewesen wäre, und eben so wenig wissenschaftliche Anmaſsung hätte. Denn von dem eigentlichen Wissen unterscheidet sich dieser durch die Struktur hinlänglich. — Die hier ausdrüklich bei Seite gesezte Untersuchung über das Lernen wird das folgende Gespräch, wiewol unter einem etwas veränderten Gesichtspunkt, aufnehmen.

S. 279. Z. 8. Weder auf diese Art also. Die Vielen, die hier ohnstreitig Sophisterei finden werden, thun dem Platon sehr Unrecht. Sie mögen vornemlich zurüksehn auf das in der Einleitung schon gesagte, daſs es vornemlich darum zu thun ist, die Erkenntniſs von der Vorstellung des Einzelnen als solchen zu unterscheiden, und dann bedenken, daſs sich Platon auf den Standpunkt derjenigen stellt, die eben alles, was über die letztere hinausgehen soll, läugneten, denen also Alles vom Einzelnen und von auſsen kommt.

S. 281. Z. 19. oder auch gar ein Wahnsinniger. Man kann diese Unmöglichkeit, wie sie Sokrates aufstellt, getrost auch vom Wahnsinn behaupten, und es ist keine Ursach etwas zu ändern. Denn indem man im Wahnsinn doch eine Combination sezt, sezt man auch diese erste Bedingung jeder Combination.

S. 283. Z. 5. damit wir doch ein Wort haben. Die Redensart λόγου ἕνεκα hat freilich auch hier ihre gewöhnliche Bedeutung; allein sie geht nicht auf das, was Sokrates eigentlich zur Anschauung bringen will, sondern nur auf die Bezeichnungsart, und dies rechtfertigt den Uebersezer. Denn mit dieser war

es freilich nicht so ernstlich gemeint, wie es einige pathetische Männer genommen haben. — Im unmittelbar folgenden mag wol nach σκληροτέρου etwa τοῖς μὲν oder ἐνίοις μὲν ausgefallen sein. Es gäbe sonst gar kein Mittel, es von dem κοπρωδεϛέρου zu trennen, zu dem es doch keinesweges, etwa als ein Theil des Gegensazes von καθαρωτέρου gehört; denn sein Gegensaz ist offenbar das ὑγρότερον.

S. 285. Z. 1. was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt. Diese Abwesenheit der Wahrnehmung ist das gemeinschaftliche Merkmal der ersten vier Fälle, und muſs, wo es nicht besonders ausgedrükkt ist, supplirt werden. Aus der Erläuterung sieht man dies deutlich. Eben so ist in den zweiten vier Fällen das Abzeichen, die Erinnerung an frühere Wahrnehmung ausgeschlossen, und so in der bloſsen Wahrnehmung bereits eingestandener Weise keine falsche Vorstellung möglich.

S. 286. Z. 6. oder auch für etwas. Heindorf erklärt anders: „oder auch etwas das er nicht weiſs aber wahrnimmt, für ein anderes solches, das er kennt und wahrnimmt." Dabei aber müſsten zwei gleichzeitige Wahrnehmungen, eine bekannte und eine unbekannte, verwechselt werden; welches sogar bei undeutlichen Abzeichen nicht möglich ist. Die Erklärung des Uebersezers scheint sich auch dadurch zu bestätigen, daſs in der Erläuterung zuerst der lezte hier aufgestellte Fall belegt und anschaulich gemacht wird, und dann die beiden ersten mit einander verbunden werden.

S. 289. Z. 5. Mark der Seele. Der deutsche Leser mag sich hier mit einer eben so entfernten Aehnlichkeit begnügen, wie die, an welche Platon hier den Hellenischen mahnt. Denn wenn Homeros das Herz κῆρ nennt, hat er dabei eben so wenig an κηρὸς gedacht, als Platon seinen Wachsguſs wird in das Herz sezen wollen. Die unsrigen mögen dann bei dem Mark

lieber an das Hirn denken. Nur freilich kommt unten eine Stelle, wo dem Homeros gleichsam vorgeworfen wird, daſs er das λάσιον κῆρ, die behaarte Brust, rühme, und dazu will sich die Uebersezung nicht fügen.

S. 290. Z. 3. denn sie können. Die etwas verwikkelte Struktur geht so ἀπονέμειν ἕκαςα τὰ ἐκμαγεῖα — welches hier für die Ausdrükke selbst steht — ἐπὶ τὰ αὐτῶν. Im folgenden gehört doch λιθῶδες offenbar mehr zum darauf folgenden als zum vorhergehenden, und man kann kaum anders als ἢ λιθ. τι lesen.

S. 291. Z. 6. Nun warlich. Es wird wol Niemand glauben, daſs das Vorige soll hiedurch umgeworfen werden, was mit solchem Fleiſs und mit so groſser Genauigkeit durchgeführt worden. Zumal Jedermann gewiſs auf den ersten Blikk diese Ausführung unterscheidet von andern Stellen, wo Sokrates eine Zeitlang einer Behauptung hilft, die er hernach widerlegt. Sondern nur die Grenzen für das Gebiet der falschen Vorstellung, welche man den angeführten Beispielen gemäſs zu eng gezogen hatte, sollen erweitert werden, um den Unterschied dieses Gebietes von dem der Erkenntniſs noch genauer zu bestimmen, und besonders auch der Mathematik ihren Ort anzuweisen. Das wunderliche Bestreben des Sokrates, den Theodoros lieber als den Theätetos ins Gespräch zu ziehn, welches so schwer zu verstehen ist, wenn man es nicht bloſs mimisch und müſsig deuten will, habe ich mir immer hieraus erklärt, daſs Platon dadurch die Aufmerksamkeit desto mehr auf das Wenige richten wollte, was er über die Mathematik sagt, und was für seine wissenschaftliche Ansicht von so groſser Bedeutung ist.

S. 293. Z. 10. und bewiesen, daſs es eben hierin. Wenn man diese Stelle auf den unmittelbar vorhergehenden Theil der Untersuchung bezieht —

wie die Uebersezung gethan hat — wie sich zeigte, daſs dieser Fall unter diejenigen gehörte, in denen keine falsche Vorstellung möglich wäre, so muſs man lesen ἐν τούτῳ αὐτῷ; denn so findet man überall in dieser Untersuchung 192. e. ἐν αὐτοῖς, ἐν τοῖς τοιοῖσδε und weiter hin. Es mag aber leicht richtiger sein, wie Heindorf gethan hat, auf etwas früheres zu beziehen, und dann muſs man übersezen „und eben dadurch bewiesen, es gebe keine falsche Vorstellung, damit nicht daraus folgte, daſs derselbe dasselbe zugleich wisse und nichtwisse."

S. 294. Z. 19. Ich auf gar keine. Auch dies scheint sich auf einen Vorwurf zu beziehn, der dem Platon gemacht worden; etwa daſs er undefinirte Worte gebrauche oder dergleichen.

S. 299. Z. 19. Wenn das Verwechseln. Sehr richtig hat Heindorf aufmerksam darauf gemacht, daſs dies besser noch an der vorigen Rede des Sokrates hinge, und die unmittelbar vorhergehende Frage dann wegfiele. — Bestimmter konnte übrigens indirekt nicht auf die Natur der Erkenntniſs im Gegensaz der Vorstellung aufmerksam gemacht werden, als durch diese Darlegung, daſs unmöglich in der Erkenntniſs der Grund liegen könne, erstlich sie falsch anzuwenden, und dann noch das falsche für richtig zu halten. Von hier aus übersieht man daher auch, wenn man die Winke über die Natur der Zahlen zu benuzen weiſs, am klarsten das Gebiet der platonischen δόξα.

S. 302. Z. 6. Wer ins Wasser vorangeht. Der Scholiast sagt: Auf das was durch die Erfahrung erkannt werden muſs. Denn als Einige in einen Fluſs stiegen, um hinüberzugehn, fragte einer den Vorangehenden, ob das Wasser tief wäre, und der antwortete, das wird es selbst zeigen.

S. 303. Z. 1. Wenn also Richter. Dies ist offenbar Vertheidigung des Gorgias, aus welchem man die Consequenz ziehn konnte, Alles sei also Unrecht,

was durch die dort geschilderte Ueberredung ohne Wissen bewirkt worden.

Ebend. Z. 13. und Gerichtshof. Wenn das Wort δικαστήριον nicht eine Randglosse ist, was sich doch nicht recht erklären läſst: so gehört es gewiſs hieher.

Ebend. Z. 22. und wovon es keine Erklärung gäbe. Gewiſs ist aus dieser Stelle, daſs ἐπιστητὸν damals ein neues Wort war, und zwar ein nicht Platonisches. Wem aber das Wort, und also wahrscheinlich auch die hier in Betracht gezogene Erklärung der Erkenntniſs zukomme, ist nicht auszumitteln. Eben deshalb aber darf man um so eher glauben, entweder der megarischen Schule oder dem Antisthenes.

S. 304. Z. 9. v. u. ihre Verknüpfungen hingegen. Nemlich Silben und Verknüpfungen überhaupt ist ein und dasselbe Wort; eben so auch Buchstab und Urbestandtheil.

S. 308. S. 8. v. u. Wie wenn wir sagen. Es dürfte schwer sein, diese verderbte Stelle gründlich und mit sicherer Hand zu heilen. Soviel ist offenbar, einmal muſs in dem folgenden τὸ πᾶν herauskommen, und das andere Mal τὰ πάντα; hier steht beidemal πάντα. Ob aber das πᾶν aus dem ersten πάντα τὰ ἐξ — und dann wol lieber τὸ πᾶν, τὰ ἐξ als πᾶν τι — zu machen ist, oder aus dem lezten τὰ πάντα λέγοντες, wo ohnedies noch mehr verderbt ist, das möchte schwer zu entscheiden sein.

S. 313. Z. 20. wohl hier eigentlich die Erklärung. Hier muſsten wir dem gewöhnlichen schon bestimmteren Gebrauch des deutschen Wortes durch eine andere Redensart erweiternd zu Hülfe kommen, um, so weit es nöthig war, einigermaſsen den groſsen Umfang des griechischen λόγος zu erreichen.

S. 314. Z. 18. Wie Hesiodos vom Wagen sagt. Tagewerk V. 454. Kennt doch der Tropf nicht einmal die hundert Hölzer des Wagens.

S. 318. Z. 20. wie bei gewissen Gemälden. So hilft sich in Nebendingen dieser Art der Unwissende. Denn bis Kunstverständige etwas sicheres über diese σκιαγραφία entscheiden, ist es besser, die Stelle halb leer zu lassen, als anmaſsend und obenhin vielleicht etwas falsches zu sagen.

S. 319. Z. 3. v. u. vermittelst dessen. Unwissend worauf das ἣ bezogen werden könne, da es auf σιμότης nicht bezogen werden darf, denn es wird ja eben noch etwas anderes erfordert, habe ich ᾗ gelesen, wie gleich unten ᾗ διαφέρει τι.

ZUM MENON.

Seite 338. Z. 16. Sohn des Anthemion. Plutarchos erzählt ein Geschichtchen von der Liebe des Anytos zum Alkibiades, das eine Mal von Anytos, dem Ankläger des Sokrates, das andere Mal von Anytos, dem Sohne des Anthemion. Allein auf dieses Geschichtchen möchte nicht viel zu bauen sein: denn es scheint fast mit dem zu streiten, was in der Xenophontischen Vertheidigung des Sokrates erwähnt wird, daſs des Anytos Sohn zur Zeit jener Anklage noch ein unerwachsener Knabe gewesen, und mit dem Schluſs, den man aus dieser Stelle verbunden mit dem Menon ziehen muſs, daſs Anytos Vater erst allmählig durch ein weitläuftiges Gewerbe zu Reichthum gelangt war, daher es schwerlich seinem Sohne in jüngeren Jahren

einfallen konnte, den Liebhaber des Alkibiades zu machen.

Ebend. Z. 18. Derselbe, dessen Xenophon. Wenn aber Gedike glaubt, er könne derselbe sein, der auch im ersten Buche des Thukydides vorkommt, und dieser Menon, der bei dem Feldzuge des Kyros seiner jugendlichen Schönheit die Befehlshaberstelle verdankte, habe auch schon im Anfang des Peloponnesischen Krieges ein Heer angeführt, so mag er sich darüber mit der Zeit verständigen.

S. 339. Z. 19. Aleuaden. Angesehenes und machthabendes Thessalisches Geschlecht zu Larissa, von dem Stammvater Aleuas so genannt. — Philostratos erzählt übrigens bestimmt, der Ruhm des Gorgias habe unter den Thessaliern angefangen, wer weifs aber, ob er es anders woher hat als aus dieser Stelle.

S. 342. Z. 1. mit dem Laster. Wenn nicht der gröfste Theil dieser Rede des Menon, doch gewifs das Ende derselben hat ganz den Charakter einer Citation; ob aber aus dem Gorgias, oder aus einem, der den Platon näher anging, möchte sich nicht ausmitteln lassen.

Ebend. Z. 6. niedergelassen. Die Uebersezung selbst mag den gewöhnlichen Text rechtfertigen gegen Gedike, welcher meint, Platon lasse den Sokrates sagen, er habe einen aufgejagten Schwarm gefunden. Kein Wunder freilich, dafs eine solche Schönheit, die sich nicht einmal Plutarchos erlaubt, nur angedichtet ist. Kaum ist aber auch die Verbesserung nöthig, die der Bipontinische Revisor anbringt, κείμενον statt κειμένων.

S. 348. Z. 6. soll uns Gestalt sein. Auf jede Weise mufs man lesen ἔςω γὰρ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα ohne τὸ, wie weiter unten 76. a. richtiger steht τοῦτ' εἶναι σχῆμα. Uebrigens träumen Cornar und Gedike hier wunderliche Dinge, wenn dem einen χρῶμα so-

viel bedeuten soll als σῶμα, der andere gar dieses statt jenes hineinsezen will. *Man* gebe nur Achtung, wie sich die Definition zu der folgenden besseren verhält, und bedenke, daſs Platon hier überall die atomistische Philosophie im Auge hat: so kann man an der Richtigkeit des Textes nicht zweifeln. Doch wozu sich bei dergleichen aufhalten. Besser ist es noch gelegentlich aufmerksam darauf zu machen, daſs auch hier Platon auf Ausstellungen Rüksicht zu nehmen, und ihnen gewissermaſsen nachzugeben scheint, die man gegen eine von ihm aufgestellte Erklärung gemacht hatte; eine so unvollständige etwa, wie die im Theätetos auch nur Beispielsweise gegebene von der Sonne.

Ebend. Z. 10. v. u. kunstmäſsiger. Der muſs den Platon sehr sparsam gelesen haben, der sich das Gelächter bereiten kann, die Ausleger zu tadeln, daſs sie hier wirklich das διαλεκτικώτερον dialektisch genommen haben. Doch es lohnt die Note zu lesen, wo jede Stelle, die Gedike anführt, gerade das beweiset, was er widerlegen will. Nur die eine hätte etwa noch gefehlt im Theätetos 167. e., wo auch das διαλέγεσθαι dem ἀγωνίζεσθαι entgegengesezt wird. Und nun zumal hier! Also im vertrauten Gespräch soll es etwa vorzüglich verboten sein, in einer Erklärung einen unerklärten Terminus anzubringen? Und wenn das διαλεκτικώτερον die Art und Weise des vertrauten Gesprächs, die Geseze der guten Lebensart bedeuten soll: so will demnach Platon, bäurischer als ihm wenigstens und seinem Sokrates zukommt, zu verstehn geben, die Streitrede, wo nun jeder eigentlich nur Recht behalten will, sei nicht jenen Gesezen unterworfen? — In dem nemlichen Saz ist die Uebersezung dem Cornar gefolgt, der statt ἐρωτώμενος wol ἐρόμενος gemeint hat, und nicht, wie in den Eklogen abgedrukt steht, ἐρώμενος. Nothwendig ist die Aenderung übrigens nicht. Denn unmittelbar ist freilich derjenige der Fragende, dem eine Erklärung gegeben

wird; aber im ganzen Gespräch, nach sokratischer Art angesehen, ist er der Befragte.

S. 350. Z. 8. v. u. eine gar prächtige Antwort. Man braucht hier wol nicht viel Künste zu suchen, oder besonders daran zu denken, dafs Empedokles dem Platon, wo dieser so abtheilt, doch zur tragischen Poesie gehören würde mehr als zur komischen. Sondern man denke nur an die Kernsprüche in dem beliebten Euripides, die auch sehr schön ins Auge fallen, näher betrachtet aber nicht befriedigen, oft nicht einmal bestimmt können aufgefafst werden. Dafs die Erklärung übrigens den Principien des Empedokles gemäfs ist, leidet keinen Zweifel; eben so gewifs aber kann man aus der ganzen Art, wie Platon sie aufstellt und einige Eitelkeit damit treibt, den Schlufs machen, dafs sie weniger wörtlich aus dem Empedokles genommen ist, als das von ihm gesagte ergänzt und weiter verfolgt. Wie denn schulgerechte Erklärungen überall nicht im Empedokles zu suchen sind. Schon die Worte *ἴσως γάρ σοι κατὰ συνήθειαν εἴρηται* besagen dieses. Ja es erhellt auch, um nicht auf den Timäos im Voraus zu verweisen, fast schon aus der Art, wie Aristoteles *περὶ αἰσθήσεως Cap. II.* und *III.* davon spricht. Denn was der Verfasser des Werkes *de plac. phil. IV*, 9. sagt, ist gewifs aus unserer Stelle selbst. Die Freunde nun, welche den Menon als ein logisches Uebungsstükk behandeln, sollten nicht übersehen haben, dafs Sokrates an dieser Definition wenigstens das rühmt, dafs sie zugleich die Form für andere Erklärungen gleichartiger Gegenstände enthält. — Wenn Sokrates sagt, dem Menon gefalle diese Erklärung der Farbe besser als die der Gestalt: so meint er unstreitig die zweite Erklärung der Gestalt, die noch jezt von den Mathematikern gebraucht wird, über welche aber Menon stillschweigend hinweggegangen war.

S. 351.

S. 351. Z. 19. wie der Dichter sagt. Fragment aus einem nicht anzugebenden Lyriker. Das δύναθαι ist an sich nicht zu verstehen; also muſste die Uebersezung schon die folgende Erklärung des Philosophen δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι als authentisch annehmen. — Die weitere Erörterung über diese Stelle steht in offenbarer Beziehung mit Gorgias S. 58. folgd.

S. 353. Z. 8. Dem Bösen nachstreben. Offenbare Parodie der vorigen Erklärung der Tugend. — Im folgenden ist wol das οὐκοῦν τούτου λεχθέντος etwas kurz durch hievon übersezt; es ist aber auch im hellenischen noch etwas zu kurz und noch ein τοῦ hineinzuwünschen. Denn das wird jedem verständigen Leser klar sein, daſs es hier nicht mit der gewöhnlichen Formel „zufolge des Gesagten" abgethan ist; sondern daſs Sokrates jene Erklärung, die er sich hier noch einmal erörtern läſst, theilt, und sagen will, der eine Theil gehöre als etwas allgemeines nicht hinein. Also lese man entweder Οὐκοῦν τούτου τοῦ λεχθέντος; oder, wenn man sich nicht enthalten kann wegen der Aehnlichkeit der Worte an jene gewöhnliche Formel zu denken, Οὐκοῦν τούτου ἐκ τοῦ λεχθέντος.

S. 355. Z. 18. Wenn ich dies behaupte. Τί οὖν δὴ τοῦτο λέγω; so lesen unsere Ausgaben. Allein man kann jeden herausfordern, dieser Frage an dieser Stelle in dem Munde des Menon ohne Künstelei, die hieher am wenigsten gehören würde, einen Sinn abzugewinnen. Heusde giebt deshalb die Worte dem Sokrates; und allerdings kommt diese Formel öfters mitten in seiner Rede vor, aber allemal nur dann, wenn er auf die Anwendung eines vorgetragenen Sazes übergeht, der auf den ersten Anblikk nicht zur Sache zu gehören scheint, in dem Sinne, „wozu habe ich nun dies gesagt?" ein Fall, der hier gar nicht Statt findet. An und für sich kommt τί οὖν δὴ öfter

vor als Frage des Antwortenden, der ohne ausdrüklich einzugestehn die Folgerung fordert. Und diese Bedeutung sucht die Uebersezung auch hier herzustellen, indem sie hinter dem δή ein leicht verloren gegangenes εἰ einschiebt.

Ebend. Z. 8. v. u. wenn jede Handlung. Es darf wol nicht erst gezeigt werden, wie nothwendig es ist, mit Ficin εἰ zu lesen statt ἤ und das Punktum vorher zu löschen.

S. 357. Z. 17. damit ich dich wieder vergleichen soll. Wenn man diese Stelle recht betrachtet, und vergleicht was Sokrates weiter unten von den Früchten des Erstarrens rühmt: so kann man fast nicht zweifeln, es muſs sich Jemand gegen die eigenthümliche Weise des Platonischen Sokrates grade dieser Vergleichung bedient haben. — Das obige von der Gestalt bezieht sich auf die kurze untersezte Figur des Sokrates.

S. 359. Z. 1. denn von welchen Persephone. Man ist aus dem, was Sokrates hier sagt, wol schwerlich berechtigt, dies Fragment auch nur mit einiger Zuversicht dem Pindaros zuzuschreiben, noch weniger zu untersuchen, wie dieser zu den Pythagoreischen Ideen gekommen ist, da man gar nicht behaupten kann, daſs alles dies eigenthümlich pythagoreisch ist. — Ueber die Anneigung dieser Stelle zum Phädros sehe man die Einleitung. Auch kurz vorher ist schon eine Stelle fast wörtlich aus Phädros S. B. I. S. 96.

S. 360. Z. 1. v. u. wenn es hier zwei Fuſs hätte. εἰ ἦν ταύτῃ zu lesen anstatt εἰ ἐν ταύτῃ hat zuerst Wolf gelehrt, und dies ist unstreitig das richtige. — Hoffentlich wird übrigens nicht nöthig sein, diese einfache Sache erst durch eine Zeichnung zu erläutern. Sokrates zeichnet zuerst ein Vierekk, dessen Seite zweifüſsig angenommen wird, und durchschneidet es parallel mit der Grundlinie und Höhe von den

Punkten aus, wo er die Abtheilung der Füſse angedeutet hatte. Dann sezt er an die Grundlinie und Höhe noch zweifüſsige Linien an mit Andeutung des groſsen Vierekkes, welches er hernach noch einmal förmlich aus seinen vier Theilen zusammensezt. Zulezt zieht er die Diagonalen dieser einzelnen Theile so daſs die Winkel, welche zugleich das groſse Vierekk bilden, ungetheilt bleiben, woraus denn das gesuchte Vierekk entsteht.

S. 361. Z. 24. wie ich diesen. Ich lese τοῦτον für τούτων, weil jenes in der That fehlt, und dieses ganz überflüssig scheint.

S. 363. Z. 8. und das vierfüſsige. Unbezweifelt scheint hier die Verbesserung des Cornar τετράπουν statt τέταρτον. Man vermiſst offenbar das Vierfüſsige zwischen dem Sechzehnfüſsigen, das er nur der Kürze wegen das Vierfache nennt, und dem Achtfüſsigen. Auch wäre es höchst ungenau, nachdem er das Sechzehnfüſsige das Vierfache genannt hat, nun das Vierfüſsige, welches offenbar die Einheit ist, zu jener Vierfachheit wieder das Viertel zu nennen. Und um so etwas zu gewinnen, sollen wir uns ohne Analogie τέταρτον schlechthin für den vierten Theil geben lassen.

S. 364. Z. 15. und wenn du es nicht durch Zählen willst. Hier sowol als auch vorher und nachher legt Sokrates dem Knaben so sehr die Vorstellungen unter, daſs von einer Selbsterzeugung, wobei er nur die Kunst der Hebamme ausübte, gar nicht die Rede sein kann. Auch meint Sokrates dies nicht, sondern nur daſs die Leichtigkeit, womit dem Knaben die Gedanken einleuchten, zeigen soll, daſs sie ihm nicht erst eingepflanzt worden.

Ebend. Z. 14. v. u. allein er glaubte damals. Wie Menon, dem hier parodirt wird, was er oben von sich sagte: „Wiewol ich schon tausend-

mal." — etwas weiter unten möchte ich statt ὅτι καὶ ἀνευρήσει lesen ὅ, τι καί.

S. 366. Z. 11. schneidet nun nicht. Cornar hatte den unstatthaften Text aus der bald folgenden Stelle ἀπὸ τῆς ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τεινούσης so verbessert γραμμὴ ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τείνουσα, welches theils weit genug von den Zügen abweicht, theils mit dem unmittelbar folgenden τέμνουσα einen unerträglichen Mifsklang bildet. Weit schöner daher Wolfs Verbesserung γραμμὴ ἣ — — τείνει.

Ebend. Z. 12. v. u. Wieviel solche. Diese τηλικαῦτα nemlich sind die abgeschnittenen Hälften des vierfüfsigen Vierekkes, und das τοῦτο der ersten Frage ist das ganze von den Diagonalen eingeschlossene Vierekk, nach dessen Gröfse gefragt wird; das τόδε der folgenden Frage gilt eins von den kleinern vierfüfsigen Vierekken. Hierauf aber wird der Fortschritt gerade hier, wo die lezte Folgerung gezogen werden soll, zu schnell und abgebrochen, und man könnte fast denken, es wären ein Paar Fragen durch ähnliche Endung oder sonst wie ausgefallen. So etwa würde man nichts vermissen. Σ. Τὰ δὲ τέτταρα τοῖν δυοῖν τί ἐστι; Π. Διπλάσια. Σ. Τόδε οὖν ποσαπλάσιον γίγνεται τούτου; Π. Διπλάσιον. Σ. Τοῦτο δὲ τὸ τετράπουν χωρίον ἦν. Τόδε οὖν ποσάπουν γίγνεται; Es würde, wie man sieht, nur eine Abirrung des Auges vorausgesezt von dem einen τόδε οὖν zu dem andern.

S. 368. Z. 10. wenn also zu der Zeit. Gewifs ist die Verbesserung ὃν ἂν für ὅταν eben so nothwendig als die folgende ἐρωτήσεσιν für ἐρωτήσεις, von welcher jedoch Gedike, ohnerachtet er sie selbst gefunden, das Beste, nemlich die Verwandlung des αἰ in αἰ ganz übersehen zu haben scheint.

S. 369. Z. 8. Und das übrige freilich möchte ich. Man vergleiche den ganz ähnlichen Ausdrukk im Gorgias 527. *a.* καὶ οὐδέν γ᾽ ἂν θαυμαστὸν

ῆν, so wird man leicht einsehen, daſs auch hier unter dem, was Sokrates nicht verfechten möchte, vornemlich die Zeitbestimmung zu verstehen ist, und mag es auch sein, da er doch so allgemein spricht, der Ausdrukk der ἀνάμνησις selbst, wiefern auch in ihm Zeitbestimmung und persönliches enthalten ist; keinesweges aber das Innere dieser Lehre, wie es hier ausgedrükkt ist.

S. 370. Z. 16. Wenn dieses Dreiekk ein solches ist. Ueber den wahren Sinn dieser schwierigen Stelle und das, was vielleicht im Texte zu ändern sein möchte, etwas sicheres zu bestimmen, dies mag vielleicht erst einer spätern Uebereinkunft der Mathematiker und Sprachkundigen vorbehalten sein. Dem Uebersezer liegt nur ob, von seiner Ansicht Rechenschaft abzulegen, welche, da ihm die ihm bekannt gewordenen gar nicht genügten, noch eine Meinung zu den bisherigen hinzuthut. Das Problem selbst überzeugt er sich vollkommen richtig ausgedrükkt zu haben; der Sinn der Worte kann kein anderer sein als dieser; es ist auch mathematisch begreiflich, der Text zeigt keine Spur von Verdorbenheit, und wenn man unter solchen Umständen, um die Auflösung, wo er eher mangelhaft sein mag, zu berichtigen, auch die Aufgabe selbst erst ändern wollte, so wäre dies ein wunderbarer Frevel, weil dadurch jede feste Grundlage, auf der man bauen könnte, zugleich mit zerstört würde. Auch zu solchen Willkührlichkeiten sind wir nicht berechtiget, wie Sydenham sie begeht, welcher meint, ganz gegen die Grundbedeutung des Wortes, ἐντείνειν wäre von dem ἐγγράφειν so unterschieden, daſs jenes nur darauf ginge, ob überhaupt die eingetragene Figur in der umgebenen Raum habe, ohne gerade ihre Umrisse mit ihren Ekken zu berühren, als welches das eigenthümliche von ἐγγράφειν wäre. Der Unterschied kann aber nur darin bestehn, daſs ἐγγράφειν zu brauchen ist, wenn die einzuzeich-

nende Figur nicht selbst gegeben ist, sondern nur das Gesez ihrer Construction; ἐντείνειν dagegen, wenn sie selbst schon vorhanden ist. Kurz eben so wie unser in dem Kreise beschreiben und in den Kreis eintragen. Nun ist aber keine andere Lösung jener Aufgabe im Allgemeinen möglich als folgende. Ein gegebenes Dreiekk kann in einen gegebenen Kreis eingespannt werden, wenn die Entfernung von seinen Winkelpunkten nach dem Durchschnittspunkte der auf die Mitte seiner Seiten gezogenen Perpendikel dem Halbmesser des Kreises gleich ist. Diese Bedingung selbst ist aber gar nicht möglich in den Worten unseres Textes zu finden, oder ohne gänzliche Zerstörung hineinzulegen. Auf einer unmittelbaren Folgerung aber aus jener allgemeinen Formel beruht die Erklärung, welche in dem bereits beim Theätetos angezogenen Commentar über zwei dunkle mathematische Stellen im Platon von Müller gegeben ist. An dem mathematischen derselben möchte daher auch nichts auszusezen sein; philologisch aber ist sie nicht haltbar. Denn wollte man sich auch ὑποτείνειν in dem aufgestellten Sinne anstatt παρατείνειν gefallen lassen: so ist es doch bei der gegebenen Stellung der Worte ganz unmöglich, τὴν δοθεῖσαν und γραμμὴν von einander zu trennen, so daſs jenes auf den Durchmesser des Kreises ginge, dieses aber auf eine Seite des Dreiekks. Daher und aus andern Gründen, welche hier anzuführen zu weitläuftig wäre, war von dieser Erklärung kein Gebrauch zu machen. Neben ihr aber verdienen die Versuche, welche der Biesterschen Ausgabe angehängt sind, nicht einmal genannt zu werden. Was sich dagegen dem Uebersezer sehr leicht darbot, ist der Gedanke, daſs Sokrates nur den Kreis zeichnete, den er noch nicht hatte; das Dreiekk aber, von welchem er die Frage aufwarf, ein schon vorhandenes war, nemlich eines von jenen vier, welche zusammen das doppelte Vierekk bilden, deren Recht-

winklichkeit also vorausgesezt wird, und als deren Grundlinie vermöge ihrer Stellung allemal die Hypotenuse erscheint. So daſs sich die Aufgabe aus einer allgemeineren in eine speciellere verwandelt, nemlich in die von Einspannung eines gegebenen rechtwinkligen Dreiekks in einen gegebenen Kreis. Diese nun hat ihre besondere Auflösung, und hängt überdies, was hier auch in Betracht kommt, mit der vorigen sowol als mit der mathematischen Stelle im Theätetos zusammen. Die Auflösung aber ist bekanntlich diese, das rechtwinklige Dreiekk kann in den Kreis eingespannt werden, wenn seine Hypotenuse dem Durchmesser desselben gleich ist, und diese läſst sich ohne groſse Schwierigkeit, wiewol nicht ohne alle Aenderung, in unserm Texte aufzeigen. Und wenn sich der Uebersezer gleich nicht getrauet genau anzugeben, wie dies am richtigsten und zugleich sparsamsten geschehen könne: so kann und muſs er doch den Weg angeben, der von einem Wiederhersteller des Textes zu betreten wäre, dem diese Ansicht der Sache gefiele. Sokrates sagt nemlich: Wenn das Dreiekk so beschaffen ist — und τοιοῦτον ist hier ganz an seiner Stelle, weil es, auch die Rechtwinklichkeit vorausgesezt, hiebei keinesweges bloſs auf den Flächeninhalt ankommt — daſs wenn man um die gegebene Linie — die Hypotenuse als Grundlinie desselben — den Kreis herumzieht — welches eben soviel sagen will als versucht die Hypotenuse als Sehne desselben hineinzutragen, alsdann noch ein eben solcher Raum des Kreises übrig bleibt, als der durch die Linie eingefaſste selbst ist — d. h. wenn die Hypotenuse sich als Diameter zeigt, alsdann dünkt mich, wird das eine erfolgen, die Einspannung, wenn aber jenes nicht möglich ist, keine solche Theilung des Kreises durch die Hypotenuse erfolgen kann, alsdann wird das andere erfolgen, die Einspannung wird unmöglich sein. Man sieht, es entsteht auf diese Art eine solche Vor-

aussezung wie Sokrates sie will, aus welcher für den gegebenen Fall im Allgemeinen bejaht und verneint wird. Großer Veränderungen im Text bedarf es auch nicht; denn das παρὰ in περὶ verwandeln wollte schon jeder, der die Aufgabe verstand, und dann, daſs τὸν κύκλον etwas hart müſste supplirt, also lieber hineingesezt werden, ist wol auch bei jeder Erklärung unvermeidlich, da überhaupt vom Einspannen des Dreiekkes in den Kreis die Rede ist. Denn wie sollte es doch möglich sein, daſs hiebei der Kreis gar nicht vorkäme? Was man etwa sonst noch vorzüglich dieser Erklärung entgegenstellen könnte, wäre, daſs eine sehr einfache Sache sehr künstlich ausgedrükt wäre, und daſs Platon dies weit kürzer und leichter, so wie hier nebenbei geschehen, könnte ausgedrükt haben. Dies ist aber wirklich nur der Fall, wenn man sich den Durchmesser des Kreises ausdrüklich mitgegeben denkt, welches nicht der Fall ist bei einer auf dem Sande der Palästra aus freier Hand gezogenen Figur. Doch die Erklärung mag für sich selbst reden, und sehen wieviel Beifall sie sich gewinnen kann.

S. 370. Z. 9. wenn sie etwas gewisses. Da in dem Nachsaz der verneinende Fall mit angeführt ist: so sollte er nach der platonischen Genauigkeit in solchen Dingen auch in dem angeführt sein, der die Bedingung ausdrükt εἰ ὁποῖόν τι ἐςὶν ἢ οὐκ ἔςι τῶν etc., was auch sehr leicht kann ausgefallen sein. Etwas weiter unten kommt er vollständig vor, ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδακτὸν, μὴ τοιοῦδε δ' οὔ.

S. 373. Z. 1. alles was die Seele unternimmt. Unmöglich schien es unserer Sprache in gleicher Kürze genau der Urschrift zu entsprechen. ἐπιχειρήματα sind Handlungen in wie fern eine mannigfaltige Thätigkeit auf einen bestimmten Zwekk gerichtet dazu gehört; καρτερήματα in wiefern Widerstand gegen das, was sich als Hinderniſs entgegenstellen will, nothwendig ist; kurz jenes sind Handlun-

gen, in wie fern sich σοφία und δικαιοσύνη dabei zeigen, dieses in wiefern σωφροσύνη und ἀνδρία. — In der ganzen Stelle ist φρόνησις, je nachdem es unserer Sprache angemessener schien, bald Vernunft, bald Einsicht übersezt. Dies ist gegründet in dem unmittelbar vorhergehenden, wo Platon eben so verwechselt, und was er das eine Mal ausdrükkt εἰ μὴ ἐστιν φρόνησις ἡ ἀνδρία hernach so erklärt, ὅταν ἄνευ νοῦ θαῤῥῇ ἄνθρωπος.

S. 374. Z. 1. v. u. dafs die Tugend lehrbar ist. Die Art, wie sich hier Sokrates versieht, soll offenbar nicht nur das Gewicht des folgenden Einwurfs begrenzen, damit man ihn nicht, wie dennoch geschehen ist, in einer zu grofsen Ausdehnung soll gelten lassen, sondern hat auch Beziehung auf frühere Mifsdeutungen, die theils vielleicht das Ende des Protagoras, theils die Streitpunkte mit dem Antisthenes betrafen.

S. 375. Z. 9. v. u. wie der Thebaner Ismenias. Dies ist ein in der Geschichte ziemlich bekannter Name; man mufs aber die beiden, an welche man hier denken könnte, wohl von einander unterscheiden. Von dem einen erzählt Plutarchos, er sei mit dem Pelopidas zugleich Ol. 103, 2. an den grofsen König geschikt worden, und Diodoros nennt ihn überhaupt einen vertrauten Freund und Thatengenossen des Pelopidas. Betrachtet man aber, wie damals dieser vorzüglich sich die Gunst des Königes erworben, so erscheint Ismenias auf jeden Fall nur als eine Nebenperson, und es ist nicht zu vermuthen, dafs er damals ein so bedeutendes Geschenk davongetragen. Ein anderer und früherer ist der Ismenias, welcher, als die Spartaner die Feste von Thebä besezt hielten, Ol. 99, 3., als Haupt der Gegenpartei zum Tode verurtheilt und hingerichtet wurde, wie Xenophon *Hell. V*, 2, 25. 26. berichtet. Von demselben nun erzählt er *Hell. III*, 5, 1., dafs zu der Zeit, da Agesilaos in

Asien glüklich im Kriege war, und alles darauf ankam, den Lakedämoniern anderwärts zu thun zu machen, Tithraustes, der Nachfolger des Tissaphernes, durch Timokrates den Rhodier unter einige Häupter der Städte Thebä — wobei eben Ismenias namentlich angeführt wird — Korinthos und Argos über funfzig Talente Silbers habe vertheilen lassen, um sie zum Kriege gegen die Lakedämonier zu bewegen, der auch bald darauf erfolgte, und in welchem nach Diodoros XIV. Ismenias die thebanischen Truppen befehligte. Plutarchos erzählt dieselbe Geschichte I, 1021., wiewol er die Namen jener Männer nicht anführt und den Abgeschikten Hermokrates nennt. Dies mufs Ol. 96, 1 oder 2 geschehen sein, und ist unstreitig die Begebenheit, auf welche Platon hier anspielt. Tithraustes liefs von Sardes aus die Summen vertheilen, und wenn es nocht etwas gab, was man die Schäze des Polykrates nennen kann, und die Redensart nicht vielmehr sprüchwörtlich ist, wie man doch gar sehr glauben mufs, wenn man das Ende des Polykrates und die weitere Geschichte von Samos bedenkt, so müssen sie in Klein-Asien gewesen sein. Sydenham freilich weifs, Ismenias, der jüngere nemlich, habe die Schäze des Polykrates von den Nachkommen des Orontes, der diesen ermordet, geerbt, und durch die Gnade des Artaxerxes auch wirklich erhalten; dies ist aber eine schlechte Erfindung. — Uebrigens haben wir hier unstreitig wieder einen von jenen kleinen Anachronismon, indem Platon den Sokrates von etwas nach seinem Tode erfolgten sprechen läfst; woraus zugleich folgt, dafs das νεωϛὶ auf die Zeit der Abfassung gehen mufs, und auch diese Angabe stimmt, wenn man es mit dem νεωϛὶ nur nicht strenger nimmt als nöthig ist, mit der Stelle überein, die wir dem Gespräch angewiesen haben.

S. 377. Z. 15. Bürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen. Etwas wunderlich

steht hier das Kleine unter dem Grofsen, und macht sich verdächtig, auch irgend eine persönliche Beziehung zu haben.

S. 378. Z. 14. v. u. denn wie ich glaube. Auch dies gehört so wenig hieher, dafs es wol nur einer besondern Veranlassung seinen Plaz verdankt. Hatte man etwa dem Platon vorgeworfen, er habe den Protagoras in unrechte Zeit gesezt? Wie dem aber auch sei, so ist gewifs diese bestimmte Angabe das Resultat einer möglichst sorgfältigen Nachforschung, und kann bei den streitenden Nachrichten von der Lebenszeit des Mannes zum Leitfaden dienen. Nach den auf uns gekommenen Nachrichten starb Protagoras Ol. XCII, 1 oder 2; war er also damals siebzig Jahre, so war er nur zwölf Jahre älter als Sokrates. Man sehe was über den Unterschied ihres Alters und dessen Behandlung beim Protagoras gesagt worden.

S. 379. Z. 12. ich habe mich auch niemals. Wie ich glaube, dafs im Theätetos und Gorgias die Verhältnisse des Sokrates vom Platon auf seine eignen sind angewendet und gedeutet worden; so glaube ich, auch hier liegt eine Beziehung auf Gegner, wahrscheinlich mehr politische als philosophische, die ihn eben so wenig kannten, sondern nur vom Hörensagen urtheilten, wie hier Anytos von den Sophisten. Auch die lezte Rede des Anytos leidet vielleicht eine solche Deutung auf Platons Besorgnisse. — Uebrigens beginnen hier die häufigen Reminiscenzen aus dem Protagoras, die unmöglich alle einzeln können nachgewiesen werden. Am besten findet sie jeder bei einer Vergleichung beider Gespräche, die ohnedies eben so unterhaltend als für die Verständigung nüzlich sein wird.

S. 382. Z. 11. v. u. denn mit diesem bist du wol selbst. In diesem Umgang scheint auch etwas schwieriges zu sein, wenn man nicht dem Anytos, sehr unwahrscheinlich, gleiches Alter mit dem Sokrates geben, oder annehmen will, jene beiden,

Lysimachos und Melesiás, hatten sich nicht mit dem gröſsten Recht im Laches ihres Alters gerühmt.

S. 383, Z. 4. und etwa die schlechtesten unter den Athenern. Diese Stelle ist der Uebersezer geständig nicht ordentlich zu verstehen, wenn man nicht sagen will, es sei eine Nachläſsigkeit, bei deren Erklärung man nicht viel Mühe verlieren müsse. Denn in welchem Sinne, der zugleich einen scheinbaren Grund zu dieser Unfähigkeit abgeben könnte, darf man Perikles, Themistokles und Aristides φαυλοτάτους nennen? und ihnen den Thukydides so entgegensezen, daſs gleich in die Augen falle, dieser sei kein solcher φαῦλος. Vergeblich denkt man an geringe Herkunft oder an Volkspartei. Nun gar Gedike's φιλοδήμους ist ganz abgeschmakt. Denn wie könnte wol jemals so gesagt werden τοὺς φιλοδήμους Ἀθηναίων? — Bald darauf bin ich mit dem Euodoros dem Beispiele des Cornars gefolgt, der Eudoros übersezt. Dies ist ein schon homerischer Name, jener aber gar nicht abzuleiten. — Etwas weiter unten kann Buttmann sehr Recht haben, daſs man ῥᾷον lesen müsse statt ῥᾳδίον. Die Uebersezung müſste dann so lauten „denn auch anderwärts mag es leichter sein, Menschen Böses anzuthun, als Gutes etc."

S. 388. Z. 3. v. u. auf die Bildwerke des Dädalos. Für die nicht hellenischen Leser nur das, was sich im Scholiasten findet. „Auf die ältesten Meister, welche lebende Körper mit verschlossenen Augen und nicht getrennten Beinen bildeten, „sondern die Füſse dicht an einander stehend, folgte „Dädalos, ein vortreflicher Künstler in Bildsäulen, „der diesen zuerst die Augenlieder aufschloſs, so daſs „sie schienen zu sehen, und die Füſse auseinander „stellte, so daſs man meinte, sie gingen, und deshalb soll man sie gebunden haben, damit sie nicht „flöhen, als ob sie nemlich auf diese Art wirklich wären belebt worden. Daher nun sagt Platon, den

gebundenen glichen die richtigen Vorstellungen, den freien und losen aber die falschen." Welches leztere übrigens Platon keinesweges gesagt hat.

S. 390. Z. 11. keines von beiden erworben ist. Seit Cornar hat Jedermann diese Worte οὔτ' ἐπί-κτητα herauswerfen wollen als dem Zusammenhang zuwider. Mit Unrecht; sie gehören allerdings hinein. Nur daſs sie mehr auf die Tugend unmittelbar gehn und auf die richtige Vorstellung, auf welcher jene, wie Platon darlegt, allein beruhe, als auf die Erkenntniſs auch zugleich. Daſs dies hier nicht deutlich gesagt wird, kommt daher, weil Sokrates sich unterbricht, um nochmals das bisherige zu wiederholen und die Schluſsfolge ausführlicher vorzubereiten. Denn ein solches Abbrechen, nicht ein völliges Abschlieſsen muſs man sich nach ἐπίκτητα denken, und dann ἢ δοκεῖ lesen, nicht ἦ.

S. 392. Z. 5. so ist sie auch nicht mehr Erkenntniſs. Ich lese οὐδ' ἐπιστήμη δὴ ἔτι γίγνεται, worauf sich hernach das folgende bezieht εὐδοξία δὴ τὸ λοιπὸν γίγνεται. Es ist nie gesagt oder gefragt worden, ob die Tugend durch Erkenntniſs entstehe, sondern ob sie Erkenntniſs sei, und also durch Belehrung entstehe. Auch ist ἐπιγίγνεσθαι hier sonst gar nicht vorgekommen. Dagegen in der bald darauf folgenden auch schon angezogenen Stelle muſs man allerdings aus demselben Grunde lesen Οὐκοῦν εἰ μὴ ἐπιστήμη, weil es Wiederholung des vorigen οὐ δι' ἐπιστήμην ὄντες ist, wie auch schon Stephanus gesehen hat. Nur kann füglich auch εὐδοξίᾳ stehn bleiben, auf das folgende ᾗ χρώμενοι bezogen.

S. 393. Z. 20. Das ist ein göttlicher Mann. Wer wird wol nicht mit Casaubonus lieber das lakonische σεῖος ἀνὴρ lesen? nur daſs dies in der Uebersezung nicht konnte ausgedrükt werden.

S. 394. Z. 3. wie Homeros sagt. Odys. X, 495.

ZUM EUTHYDEMOS.

Ungewifs, wie bald Heindorfs kritische Bearbeitung dieses Gesprächs im dritten Bande seiner *Plat. Dial. Sel.* erscheinen wird, kann ich nur sagen, dafs ich seine fast vollendete Arbeit benuzt habe.

S. 401. Z. 12. v. u. Xenophon. Im dritten Buch der Denkw. des Sokr. Cap. I.

Ebend. Z. 5. v. u. im Kratylos. Bald zu Anfang. *Ed. Step. P.* 386. *d.*

S. 402. Z. 2. Auch Aristoteles. *De Soph. El. cp. XX. Ed. Bip. III. P.* 599., womit zu vergleichen *Rhet. II., cap. XXIV. Ed. Bip. Vol. IV., P.* 292.

Ebend. Z. 20. eine andere Stelle. *De Soph. El. cap. XXXIV. Ed. Bip. Vol. III. P.* 639. Uebrigens hat, wo ich nicht irre, schon Tennemann die Vermuthung geäufsert, wo Platon dieser ὀψιμαθῶν erwähne, da sei Antisthenes gemeint. Man sieht, wie dieses wol unmittelbar auf seinen Euthydemos geht, in wiefern aber doch jene Muthmafsung auch wieder gegründet ist.

S. 405. Z. 9. v. u. im Gorgias. Man sehe Seite 96.

S. 406. Z. 4. v. u. der auch Antheil nahm. Man mufs μετεῖχε lesen; das andere giebt einen Sinn, der weniger hieher zu gehören scheint.

S. 407. Z. 7. seitdem sie von dort geflüchtet sind. Dies geht gewifs auf die bekannte Begebenheit, die Vertreibung der Athenischen Parthei aus Thurii, Ol. 91, 4 oder 92, 1, welche auch

den Lysias nach Athen brachte, und es ist nicht die geringste Veranlassung, wie der englische Herausgeber und Uebersezer thut, an eine besondere Vertreibung dieser höchst unschädlichen Sophisten zu denken. Was wieder im *Athenaeos Lib. XI. Ed. Schweigh. P.* 382. *Cas.* 507. bei dieser Gelegenheit dem Platon vorgeworfen wird, stimmt wie gewöhnlich nicht einmal mit den Worten überein.

Ebend. Z. 14. ein wahrer Kunstfechter. Die Uebersezung hat sich hier die Freiheit genommen, ein Allgemeines zu geben anstatt eines besonderen. Im Text steht ein wahrer παγκρατιαστής, Meister im παγκράτιον, einer aus zwei andern Arten des Kampfs zusammengesezten Leibesübung. Vielleicht nicht mit grofsem Rechte; denn es mögen leicht eben in diesem besondern noch mancherlei Anspielungen liegen, aber nur für den, der das Nähere weifs. ὅ, τι εἶεν aber mit Heusde zu lesen statt ὅτι scheint nothwendig. Die ὁπλομαχία kennen wir schon aus dem Laches und sonst. — Es ist übrigens zu bemerken, dafs nach einer Erzählung im Diogenes Laert. VI, 4 Antisthenes selbst sich athletischer Geschiklichkeiten gerühmt hat.

S. 409. Z. 11. das gewohnte Zeichen. Offenbar treibt Sokrates hier selbst etwas Scherz mit seinem göttlichen Zeichen, dafs es ihn abgehalten vom Gehen, ehe die weisen Männer hereingekommen, als würde ihm sonst ein grofses Glükk entgangen sein. Den englischen Herausgeber macht sein feierlicher Ernst hier ganz übermäfsig scharfsinnig. Er meint nemlich, das Zeichen sei deshalb geschehen, damit Sokrates den schönen Jüngling, den Kleinias, retten könnte, dafs er nicht in die Hände dieser Sophisten fiele.

S. 410. Z. 7. und was wer in Waffen fechten will etc. Ficin scheint diesen ganzen Zusaz nicht gelesen zu haben. Auch ist er in der That

verwirrt und unvollständig genug im Ausdrukk, um die Stelle wenigstens für verdorben zu halten, und überflüssig genug dem Sinne nach, um ihn ganz wegzuwünschen.

Ebend. Z. 21. die Tugend. Man erinnere sich, wie Antisthenes sie für lehrbar erklärte, und mit diesem Lehren eine Dialektik verband, die, wie es scheint, nahe an die sophistische grenzte.

S. 411. Z. 18. Denn Ktesippos. Die Verbesserung des Cornar ἐπεσκότει für ἐπεσκόπει versteht sich von selbst; nächstdem aber muſs man, wie es scheint, auch nach dem διαλεγόμενος ein ὃς einsezen, wenigstens gewinnt man sonst keine reine und einfache Struktur, wie sie hieher gehört.

Ebend. Z. 5. v. u. redeten ihnen zu. Mit Heindorf lese ich αὐτῷ statt αὐτῷ.

S. 412. Z. 6. Enkel also des älteren Alkibiades. Dieser ältere Alkibiades war der Groſsvater des berühmten, und hatte zwei Söhne, Kleinias, den Vater des Alkibiades und Kleinias, und Axiochos, den Vater unseres Kleinias.

S. 414. Z. 8. etwas vorsagte. Dies ist unstreitig der Sinn von ἀποστοματίζειν. Denn offenbar ist von etwas dem Lernen vorgängigen und auf das Lernen sich beziehenden die Rede, und man muſs bedenken, daſs die Kinder ihre Bücher nicht mitbrachten zur Schule. — Das folgende, daſs die Wissenden lernen, führt Aristoteles nebst der Auflösung, welche Sokrates davon giebt, fast wörtlich an *de Soph. El. cap. IV*, 3. *Ed. Bip. III. P.* 526.

S. 415. Z. 8. lernst denn du etwa. Routh liest schon ἄρα οὐ μανθάνεις anstatt ἆρα σὺ μανθάνεις. Noch besser scheint es das οὐ hinter dem σὺ einzuschieben.

S. 416. Z. 7. v. u. die Einthronung. Aus den Lexicographen lernt man wenig mehr als aus unserer Stelle selbst. Eher könnte man aus dieser noch

auf

auf eine andere Vermuthung kommen, deren sonst nirgends erwähnt wird. Man könnte nemlich, zumal wenn man sich eines ähnlichen Kinderspiels unter uns erinnert, auf den Gedanken kommen, daſs, was Sokrates weiter unten vom Wegziehen des Sessels erwähnt, auch noch zu dieser θρόνωσις gehöre. Denn nicht sowol als etwas zur Einweihung gehöriges, sondern vielmehr als einen schlechten Spaſs scheint doch Sokrates das Ganze hier vorstellen zu wollen.

S. 417. Z. 17. häufiger erfahren. Erfahren ist freilich keine Uebersezung für ξυνιέναι, wie wir das Wort gewöhnlich nehmen, mehr von der Richtigkeit einer gewissen Geistesthätigkeit als von ihrer Beschaffenheit und ihrem Wesen selbst. Wir sehn aber hier aus den zusammenstimmenden Zeugnissen des Platon und Aristoteles, daſs gerade das leztere nicht das erstere den eigentlichen Gehalt des Wortes ausmacht. Im Gegensaz also gegen das ursprüngliche μανθάνειν kann es nichts anders bedeuten, als das Auffassen eines neuen Besonderen, das aber unter ein schon bekanntes Allgemeines gehört. Und grade in diesem Gegensaz bedienen wir uns auch des in der Uebersezung gebrauchten Wortes; das Allgemeine habe ich schon gewuſst, das Einzelne aber jezt erfahren.

S, 418. Z. 3. Nun aber nach diesem. Ich weiſs nichts mit diesem αὐτῷ hier zu machen, und lese τούτῳ γέ σοι αὖ τὰ etc.

Ebend. Z. 8. v. u. alle Menschen wohlleben. Man sehe die Anm. zu S. 132. Auch hier ist an kein sophistisches Wortspiel zu denken, und weit entfernt, den gewöhnlich angenommenen Unterschied verbergen zu wollen, zieht er ihn ans Licht und vernichtet ihn ordentlich.

S. 419. Z. v. v. u. auch die ganz schlechten. Dies ist offenbar eine Anspielung auf den Aristippos, dem das Glükk ein Gut war. Vielleicht hat auch, wie denn diese beiden sich beständig berühren,

Antisthenes etwas ähnliches gesagt, da es sich wenigstens bei seinen Nachfolgern den Stoikern bestimmt findet. — Auch eine frühere Stelle, daſs Einige wol zweifelhaft sein könnten, die Tugend unter die Güter zu sezen, ist wol zunächst ein Seitenblikk auf den Aristippos. Die ganze Widerlegung dieser Ansicht, die εὐτυχία als etwas eignes zu sezen, schlieſst sich einer Stelle im Menon an, wo er die εὐτυχία im Sinne hat, ohne sie zu nennen, und sie problematisch als etwas gelten läſst, und daſs sie in der sittlichen Berathung keinen Plaz finden könne, *Ed. Steph.* 99. *a.* Hier betrachtet er sie nun ordentlich und nach seiner Weise sehr etymologisch — man sehe 280. *a.* εὐτυχέστερον πράττειν, und bald darauf ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν — und führt sie auch auf die ἐπιστήμη zurük. Auch von hier aus zeigt sich also ganz bestimmt der Zusammenhang zwischen Gorgias, Menon, Euthydemos, und was noch mehr sagen will, die erste Andeutung von dem eigentlichen Wesen der Platonischen Staatskunst, wie sie sich im Staatsmann und in den Büchern vom Staate weiter entwikkelt.

S. 421. Z. 4. bei wem sie wäre. ᾧ ἂν παρῇ statt ὅταν hat Routh aus einer treflichen handschriftlichen Anmerkung des Casaubonus.

S. 422. Z. 4. v. u. wenn er keine Vernunft hat. Ich lese auch zum zweiten Male νοῦν μὴ ἔχων wo jezt steht νοῦν δὲ ἔχων. Man vergleiche nur vorher die Stelle 280. *e.* πλεῖον γάρ που etc., und nachher das unmittelbar folgende, so sieht man, die Rede ist lediglich davon, es sei besser, wenn man einmal nicht Vernunft hat, dann auch übrigens weniger zu haben, gar nicht aber davon, es sei besser Vernunft zu haben und wenig, als keine Vernunft und viel. Wahrscheinlich einem klügelnden Abschreiber, der dies nicht verstand, haben wir das δὲ zu verdanken. — Wer etwa stuzt unter dem, was

besser ist nicht zu haben, wenn man keine Vernunft hat, auch die Tapferkeit und die Besonnenheit zu finden, der sehe zurük auf den Menon, *Ep. St. P.* 88. *b.* wo Sokrates schon eben so die populären nicht ethisirten Vorstellungen auf diese Art von den höheren ausscheidet, und dadurch das Resultat der früheren Untersuchungen im Laches und Charmides geradezu ausspricht.

S. 424. Z. 12. für nichts schändliches. Ich vermag keine Klarheit in diesen Saz zu bringen, als wenn ich lese *οὐδὲν αἰσχρὸν ὂν*, und dieses als ein neues Glied auf das erste zurükbeziehe *καὶ οἰόμενον οὐδὲν αἰσχρὸν ὂν* etc. Dem zweiten *ὑπηρετεῖν* ist auch wol nicht anders aufzuhelfen, als daſs man nach *δουλεύειν* ein Komma sezt. Doch scheint fast, daſs es eher verdient gestrichen als unterstüzt zu werden. — Etwas weiter unten muſs man doch wol entweder *οἵων* lesen mit Heusde oder *τὸν προτρεπτικὸν λόγον*.

S. 426. Z. 9. v. u. auf den Kopf zusagen. Ohnerachtet des Casaubonus — man sehe Routh P. 325. — halte ich es doch hier mit den übrigen Auslegern. In der Bedeutung, wie Casaubonus und Routh wollen, müſste dieser Rede des Ktesippos ein Schimpfwort des Sophisten vorangegangen sein, das er ihm gerade zurükgeben konnte, ein Fall der, wie man sieht, gar nicht statt findet. Und was hat denn Ktesippos gesagt, wenn er spricht, Wäre es nicht zu grob, so würde ich sagen, ich gebe es dir auf deinen Kopf zurük? hat er sich so die Grobheit gespart? Nach unserer Uebersezung aber spart er sie allerdings. Er meint nemlich, der Sophist wolle nur ihn und die andern Liebhaber dem Kleinias verhaſst machen, um ihn für sich selbst und auf seine Art zum Liebling zu gewinnen, und dies war ihm zu unfein gerade heraus zu sagen. Auch hat das *ὅ, τι μαθὼν* gar nichts, worauf es sich beziehn kann, wenn man es nicht mit dem *εἶπον ἄν σοι* in Verbindung bringt.

S. 429. Z. 18. der Kolchischen Medeia. Dies bezieht sich, wie der Scholiast ganz richtig erinnert, auf die Erzählung, daſs diese die Töchter des Pelias überredet habe, ihren Vater zu kochen, damit er sich wieder verjünge. Sehr verständig erklärt die Fabel als eine miſslungene Heilung *Palaephatus de incr. hist.* 44.

S. 430. Z. 4. Ganz recht, sagte er. Die Stelle ist nicht ohne Schwierigkeit, und mit der veränderten Personen-Eintheilung, die Heusde vorschlägt, wird sie nur verändert, nicht vermindert. Wie unser Text lautet, sieht man nicht recht ein, wie Ktesippos dem Dionysodoros auf das Obige antworten kann, Ἀληθῆ λέγεις. Man müſste denn annehmen, er habe geglaubt, Dionysodoros wolle ein Wortspiel machen mit dem Zeigen. — Im Vorhergehenden hat sich die Uebersezung an den Ficin gehalten, welcher die Frage wegwirft und οὔκουν liest; gewiſs weit besser. Er scheint aber auch das Particip ἀκούσας nicht gelesen zu haben, welches freilich hier bei der Frage nach dem πώποτε wunderlich genug steht, bei der Leseart des Ficin aber ganz unbedenklich zu seyn scheint.

Ebend. Z. 20, wenn keiner von uns sagt. In der Uebersezung muſste hier, um den Charakter des Ganzen zu erhalten, die Uebereinstimmung verloren gehn zwischen dieser Stelle und dem lezten Abschnitt des Theätetos. Denn die Urschrift hat hier ebenfalls das vieldeutige λόγος.

S. 431. Z. 9. v. u. Auch hieſs ich dir ja. Man sieht wiederum nicht, wie dies kann gesagt werden, wenn nicht auf ein mögliches Wortspiel zwischen ἐλέγχειν und ἐξελέγχειν hingedeutet wird. Aber könnte das nicht mit einem Worte bestimmter geschehen sein? Denn so ganz von selbst fiel es gewiſs auch dem Athenischen Leser nicht ein. Ficin giebt die Worte noch dem Euthydemos, hat also ἐκέλευεν gelesen; aber das ἔφη und ἐγὼ, sollte es ihm ganz ge-

fehlt haben? und wenn man mit Heusde statt ὅ Διον. liest ὡς Διον., oder ὡς ὅ, wie es doch heiſsen müſste: so verlezt Euthydemos die brüderliche Treue und läſst den Bedrängten allein stekken. — Bei dem folgenden muſs man an den Theätetos zurükdenken, wo der Saz, es gebe keinen Irrthum, mit dem, Einer sei doch weiser als der Andere, künstlich in Uebereinstimmung gebracht wurde. Hier zeigt nun Sokrates, daſs dies streng genommen auch nicht geht, weil es aus denselben Vorausssezungen auch kein ἐξαμαρτάνειν giebt, wenn kein ψεύδεσθαι.

S. 432. Z. 13. v. u. Wie meinst du dies? Man lese τί ποτε λέγεις statt ὅ, τι ποτὲ λέγεις. — Die folgenden Worte Ἄλλο σὺ λέγεις können keinen andern Sinn haben, als den ihnen die Uebersezung beilegt. Dionysodoros will sich auf das ὅ, τι χρῶμαι nicht einlassen, sondern zu etwas anderem übergehn, und dies muſs doch dasselbe sein, was er hernach wirklich vorbringt, nachdem Sokrates sich nicht mehr wehrt. Daher muſs man anstatt τοῦτο τὸ nothwendig lesen τοῦτο ᾧ, und zu wünschen wäre auch, anstatt Ἄλλο σὺ vollständiger Ἄλλο σὺ αὖ.

S. 433. Z. 8. v. u. und noch immer. Wer sieht nicht, daſs Platon hier auf seine Behandlung des Sazes im Theätetos zurükweiset?

S. 435. Z. 4. v. u. daſs wir müſsten. Ich lese δεῖν εἶναι mit Heindorf statt δεινοὺς εἶναι; besser gewiſs als des Heusde δεῖν δεινοὺς εἶναι.

S. 436. Z. 19. welche selbst ihrerseits. Auſser dem λογοποιεῖν statt λυροποιεῖν, welches Routh schon hat, wird noch erfordert das Pronomen οἳ statt des Artikels οἱ.

S. 437. Z. 14. Und niemand, sagte er. Die Uebersezung hat es hier mit dem Ficin gehalten, welcher offenbar statt unseres Οὐδεμία muſs gelesen haben Οὐδενὶ ἄν. Denn in dieses οὐδεμία τῆς θηρευτικῆς, keine Art des Jagens, kann ich mich hier nicht finden.

Auch für die Structur des ἐπιπλέον ἐστὶν ist jene Leseart offenbar besser; wie sich denn auch für das χειρώσωνται das Subject weit leichter aus dem οὐδενὶ herausnimmt, als aus der Luft.

Ebend. Z. 20. nemlich auch diese. Auch hier liegt dieselbe Tendenz zum Grunde, die mathematischen Wissenschaften aus dem Gebiet der höchsten Erkenntniſs auszusondern.

Ebendas. Z. 4. v. u. eben wie die Wachtelfänger. Schwerlich steht dieses Gleichniſs hier ohne eine strafende Rüksicht auf das Verfahren der mächtigeren griechischen Staaten gegen die kleineren, die sich in einer Abhängigkeit von ihnen befanden.

S. 438. Z. 5. So hätte dieser Knabe. Die ganze Stelle ist offenbar nur Ironie über Ausstellungen dagegen, wie er Knaben und Jünglinge in seinen Gesprächen brauchte. In der Regel sind sie keinesweges übermäſsig klug; aber der Theätetos konnte wol Veranlassung geben zu einem solchen Tadel. Platon treibt es nun hier absichtlich etwas arg, um zu zeigen, wie leicht er dies bisweilen behandle. Unbegreiflich ist es, wie man in diesem Zusammenhange unter dem τις τῶν κρειττόνων ein höheres Wesen verstehen will. Abgeschmakteres als dies könnte Platon wol nichts gesagt haben.

Ebend. Z. 9. v. u. den Schwalben. Es ist wol zu verzeihen, daſs sich die Uebersezung hier unserer Art zu reden genähert hat, zumal der Uebersezer weder zu entscheiden noch Vereinigung zu treffen weiſs zwischen dem Scholiasten, dem κορυδὸς eine Wachtelart ist, und Schneider, der sie *alauda cristata* übersezt.

S. 439. Z. 17. nach des Aeschylos Vers. Am Anfang der Sieben gegen Thebä, aber von Platon abgelenkt von den kunstverständigen Bürgern, denen es dort zugerufen wird, auf die Kunst selbst.

S. 441. Z. 5. mit der wir was doch anfangen. Zweimal muſs man hier, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, lesen ἦ τί χρησόμεθα. Nur des Platonischen Sprachgebrauchs Unkundige konnten das ἢ stehen lassen.

Ebend. Z. 20. das ewige Einerlei. Ein beständiges im Kreise herumgehn, wobei man immer wieder auf denselben Punkt zurükkommt. Das ist der Sinn, den der Zusammenhang fordert, wenn man es nur auf den lezten Theil der Untersuchung bezieht. Zur Noth lieſse sich indeſs auch die erste Auslegung des Scholiasten hören, wenn man annimmt, Sokrates verspotte sich und den Kleinias, daſs sie mit so sichern Hoffnungen die Untersuchung angefangen und nun doch nichts zu Stande gebracht hätten. Wie aber nun dies oder jenes aus dem Sprichwort ὁ Διὸς Κόρινθος hervorgeht, das scheint, ohnerachtet des Scholiasten und dessen was Erasmus beibringt, bis jezt noch verborgen zu sein.

S. 442. Z. 10. v. u. auch in Beziehung. Die Uebersezung sezt vor das κατὰ noch Ἦ καὶ und giebt die Worte dem Sokrates. Freilich etwas frei ohne Autorität und ohne grammatische Nothwendigkeit. Eine innere Nothwendigkeit aber drängt dazu. Denn theils durfte dies κατὰ ταυτὰ ἅμα Sokrates gar nicht zugeben, theils ist es gegen die ganze Analogie des Gesprächs, daſs sich Euthydemos ohne Noth auf solche Bestimmungen einlassen sollte, in deren unvermerkter Verwechselung mit ihrem Gegentheil eben seine ganze Kunst liegt. Dagegen sehr dem übrigen angemessen, daſs Sokrates die Täuschung mit Einem Worte aufdekkt und dann weiter geht. Das spätere ἦν δ' ἐγὼ wird hoffentlich Niemand irren.

Ebend. Z. 6. v. u. weil nun also. Ich bin hier gegen Routh und Ficin der Interpunction unserer Ausgaben treu geblieben. Und ich sehe nicht, wie jene bestehn und eine ordentliche Structur geben soll,

wenn man nicht nach dem ὡς δὴ etwa ein εἰ einschiebt.

S. 444. Z. 13. v. u. den Messertanz. Fast dasselbe, was wir auch von unsern Aequilibristen sehen. Ausführlicher beschreibt ihn Xenoph. *Symp. Cap. II*, 11. Wenn aber Routh meint, daſs ebend. *II*, 22. auch das beschrieben werde, was hier heiſst ἐπὶ τροχοῦ δινεῖσθαι, so irrt er sich. Denn dort ist nur von einzelnen schweren Stellungen die Rede, welche im Tanz vorkamen, und diese können durch unsere Worte nicht angedeutet werden.

Ebend. Z. 8. v. u. Auch immer. Dies scheint einen schlechten Spott überspotten zu sollen, den man mit der ἀνάμνησις getrieben.

S. 446. Z. 16. besser als ich. So habe ich übersezt, ohne deshalb Cornar's Verbesserung anzunehmen, der vor ἰδιώτου einschieben will ἐμοῦ ὄντος, was gar nicht nöthig ist.

Ebend. Z. 22. ich frage ja nicht. Man sehe über diese ganze Stelle, über die Forderung, daſs Sokrates nichts antworten soll als ja oder nein, den Aristoteles *de Soph. El. Cap. XVII*, 2. 3. *Ed. Bip. III, P.* 586. *seq.*

S. 447. Z. 14. daſs du alles wüſstest. Hier muſs man offenbar πάντα γὰρ ὁμολ. lesen. Denn dies ist eine Folgerung, welche er sucht, und ἅπαντα — nemlich ἅγ' ἐπίσαμαι — wovon aber der Sophist abstrahirt, war die Voraussezung. Es erhellt auch aus des Sokrates Antwort, wo man aber mit einer kleinen Aenderung lesen muſs πάντα δή.

S. 449. Z. 3. von links her. Man erinnere sich an zwei Stellen im Anfang des Gespräches, worin erwähnt wird, Dionysodoros habe dem Sokrates zur Linken gesessen. Dann auch früher an das bekannte Sprüchwort πρὸς δύο οὐδ' Ἡρακλῆς.

S. 450. Z. 14. v. u. gerissenes wieder mit gerissenem. So ganz abweichen vom Text und

etwas nur von weitem Aehnliches an die Stelle sezen, heiſst freilich *bonis cedere*. Denn wer mag nur erst entscheiden, ob das Sprüchwort heiſst λίνον λίνῳ συνάπτειν oder οὐ λίνον λίνῳ, und dann, worauf es eigentlich geht! Die beste mag wol die Erklärung des *Simpl.* sein τὰ οὐ συγκλώθεσθαι πεφυκότα συγκλώθειν, welche ebenfalls das οὐ aus dem Sprüchwort ausschlieſst. — Zu dem folgenden vergleiche man *Arist. de Soph. El. Cap. V*, 2. 3. und *XXIV*, 1. 2. *Ed. Bip. Vol. III. P.* 532 und 610.

S. 451. Z. 10. daſs der Hund dein Vater wird. Dies kommt wörtlich vor in der zulezt angezogenen Stelle des Aristoteles.

Ebend. Z. 12. Denn sage mir nur. Man vergleiche *Arist. de Soph. El. Cap. IV. P.* 529.

S. 452. Z. 1. vortreflich bekommen. Mit dem ἐκεῖ weiſs ich fast nichts zu machen als es zu löschen. Und weiter unten lese ich statt ὁ σὸς lieber ὅσος. Gewiſs hatte doch nicht jeder Sophist seine Statue in Delphi. Die *Basilienses* beide haben diese Leseart.

Ebend. Z. 11. sondern nur eins. Man vergleiche *Arist. Rhet. II*, 24. *P.* 292.

Ebend. Z. 21. gute Sachen. Ich lese ἀγαθὰ zu χρήματα gezogen anstatt ἀγαθόν. Es dreht sich sonst die Rede dreimal auf derselben Stelle herum, und Sokrates würde wenigstens ein Zeichen der Ungeduld von sich gegeben haben. Nun aber schleicht er unter den guten Sachen, wo es nicht so auffält, das immer und überall nach seiner Art ein.

S. 453. Z. 2. die sich zeigen lassen. Ganz ohne Veränderung konnte es bei diesem Wortspiel nicht abgehn, wenn doch die Hauptsache, die Verwechselung des activen und passiven und einigermaſsen der Inhalt des Beispiels sollten beibehalten werden.

Staatliche Bibliothek Bamberg

Ebend. Z. 12. und wenn es. Es ist wol kaum zu vermeiden, dafs man nicht mit Heusde ein *εἰ* einschieben und lesen mufs *καὶ εἰ σιγῶντε.* Ktesippos nemlich sagt dies in Bezug auf den früheren Saz der Sophisten, und nimmt das *μηδὲν λέγειν* in der gewöhnlichen Bedeutung. Dionysodoros aber fafst es wörtlich auf.

Ebend. Z. 15. für schweigende. Hier hat die Uebersezung noch mehr Veränderung hervorgebracht, und weniger die Genauigkeit der Sprache bewahrt. Der Text spielt mit schweigend reden, und von etwas reden was schweigt, welches ich nicht wufste auf deutsch gleich auszudrükken. Man sehe nach *Arist. de Soph. El. Cap. IV*, 6. *P.* 528, und *Cap. XIX*, 4. *P.* 597.

S. 454. Z. 6. hat die Frage doppelt genommen. Ganz bestimmt läfst sich schwerlich der Sinn des Wortes *ἐξαμφοτερίζειν* angeben, da es leider in dem so oft angezogenen Buche des Aristoteles nicht vorkommt. Zu der Glosse des Timäos „eine Rede zur Zweideutigkeit drehen" mufs man gewifs noch die Worte des Suidas hinzunehmen „so dafs man auf beide Arten verliert." Denn sonst könnte Ktesippos wenig damit gewonnen haben, dem Sophisten das vorzuwerfen, dessen er sich vornemlich rühmte. Die Sache scheint nur zu sein, dafs er die zwiefache Antwort allgemein ausgedrükkt, und nicht wie Aristoteles *l. c. P.* 597. vorschreibt, gesagt hat *ἐστὶ μὲν ὥς ναὶ, ἔστι δὲ καὶ ὡς οὔ.*

S. 455. Z. 3. Wenn ich es dafür halte. Hier läfst Platon den Sophisten, auch sehr unnüz, eine Vorsichtsmafsregel gebrauchen, die Arist. auch anrühmt *de Soph. El. XVII*, 11. *P.* 591.

Ebend. Z. 21. was ihm zukommt. Auch dieser Fall wird erwähnt in demselben Buche *P.* 597.

Staatliche Bibliothek Bamberg

S. 457. Z. 2. Diesen Namen führt er. Man sehe, was Routh zu dieser Stelle anmerkt. Man muſs nur davon ausgehn, daſs Platon, was er so bestimmt sagt wie dieses, muſs gewuſst haben. Die Stelle aus den Büchern von den Gesezen beweist nichts dagegen; denn da spricht Platon nicht als Athener, sondern als Kreter, die ja wol einen Ζεὺς πατρῷος haben muſsten. Und die Stelle in den Wolken des Aristophanes kann vielleicht gar die sein, über die Platon hier spottet. Denn das ist offenbar, daſs er hier Jemand, wer es sei, lächerlich machen will, der sich dieses Ausdrukks bedient hatte.

Ebend. Z. 18. sind doch diese Götter Thiere. Dem Worte, wiewol es beschränkter ist in seinem Gebrauch als das Hellenische ζῶον, war nicht auszuweichen. Theils muſste eben so übersezt werden, wo der Sophist durch Zusammenstellung von Definition und Beispiel den Sokrates fangen will; theils steht vielleicht die Stelle in mittelbarer Beziehung auf andere, wo Platon die Götter ζῶα genannt hat.

Ebend. Z. 1. v. u. Ist Herakles der Popanz. Auch dies lezte und jämmerlichste konnte nur ziemlich frei wiedergegeben werden. Die Täuschung beruht übrigens schwerlich auf der Prosodie oder dem Accent, wie Routh meint, sondern der Sophist nimmt die beiden Vokativen für Apposition.

S. 459. Z. 10. Wie Pindaros sagt. In dem bekannten Anfang der ersten Olympischen Ode. — Das σπάνιον τίμιον war durch kein deutsches Sprüchwort wiederzugeben; genug wenn der halbe Reim nur gewissermaſsen den sprüchwörtlichen Ton erhalten hat.

S. 461. Z. 18. Die Andere hinschikken. Freilich ist diese Uebersezung nicht sehr genau; aber

der Text ist es auch nicht. Denn τοὺς τοιούτους kann wenigstens nicht auf ῥήτορας gehn, weil sich wol kein Redner zum bloſsen Deklamiren einer fremden Rede hergab; und geht es auf λόγους, so ist die Structur so verworren, daſs man sie doch nicht nachbilden kann.

S. 463. Z. 17. mit Jedem vorlieb nehmen. Recht bedeutend wird erst dieser Schluſs, wenn man dabei, wie schon die Einleitung zu verstehen gab, an den Isokrates denkt, und an die Hofnungen, welche Platon früher von ihm gefaſst hatte.

SBB013401556095

Inhalt:

15. Gorgias, pag. 3.–467.
16. Theaetetos, " " " 169–488.
17. Menon " " " " " 323–509.
18. Euthydemos " " " 395–526.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Platons Werke

Bd.: 2,1

1805

Bamberg, Staatsbibliothek -- AGB B 245(3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11416774-2